

FACULTAD DE FILOSOFÍA



TEXTOS UNIVERSITARIOS

Metafísica

Julio Söchting Herrera





Julio Söchting Herrera (1974) es sacerdote (2003). Estudió filosofía y teología en el Seminario Pontificio Mayor de Santiago de Chile y en la Pontificia Universidad Católica de Chile donde obtuvo el magíster en Teología Dogmática con la tesis "Perfecto en Humanidad. El misterio de la Encarnación como problema ontológico en las *Disputationes Metaphysicae* de Francisco Suárez S.J." (2007) y el doctorado en Filosofía con la tesis "*Aporía toû prágmatos*. Aporía y objeto en la *Metafísica* de Aristóteles" (2011).

Ha ejercido la docencia en el Seminario Pontificio Mayor de Santiago y en la Facultad de Teología de la Universidad Católica.

Ha publicado artículos relativos a problemas metafísicos y teológicos en revistas nacionales e internacionales.

En la actualidad, se desempeña como profesor de filosofía en el Instituto de Filosofía de la misma universidad y como vicario parroquial de la Parroquia Santa María del Sur en la comuna de Pudahuel, Santiago.

Metafísica

EDICIONES UNIVERSIDAD CATÓLICA DE CHILE
Vicerrectoría de Comunicaciones y Educación Continua
Alameda 390, Santiago, Chile

editorialedicionesuc@uc.cl
www.ediciones.uc.cl

Metafísica

Julio Söchting Herrera

Diciembre 2014
ISBN 978-956-14-1489-1

Diseño:
Francisca Galilea

Impresor:
Salesianos Impresores S.A.

CIP-Pontificia Universidad Católica de Chile

Söchting Herrera, Julio.
Metafísica / Julio Söchting Herrera.

1. Metafísica
I t.

2014 110 + DDC23 RCAA2

FACULTAD DE FILOSOFÍA

Metafísica

Julio Söchting Herrera





EDICIONES UC

Χαῖρε, κεχαριτωμένη.
Lc 1, 28

Timor Domini principium scientiae sapientiam
Prov 1, 7

A mis padres Julio y María Antonieta

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN

> Con que la cuestión que se está indagando desde antiguo y ahora y siempre, y que resulta siempre aporética, qué es "lo que es", viene a identificarse con ésta: ¿qué es la sustancia?[1]

Después de la décima lección de este curso (2010) y de cuatro años de maduración (2014) ha sido posible realizar esta primera versión completa del texto que presenta el esfuerzo realizado y el material que se ofreció para acompañar el curso de *Metafísica* en el *Seminario Pontificio Mayor de Santiago*. Esta versión ha incluido notables mejoras gracias a la sugerencia de profesores y al aporte generoso de alumnos que han colaborado con sus preguntas, también ayudando en la corrección de los apuntes. Ahora, después de cuatro años más de madurez, se ofrece al lector, gracias a la Editorial de la Pontificia Universidad Católica de Chile y a la Facultad de Filosofía de dicha casa de estudios.

Esta versión completa se hacía cada vez más necesaria. La premura del primer esbozo (2001) hizo imposible la reflexión acerca del conjunto del esfuerzo. Este sólo se ha ido aclarando clase a clase con la reflexión de los alumnos, el aporte de los profesores y la constante investigación de los temas propuestos a lo largo de ya diez períodos académicos. Faltaba una mirada de conjunto y una toma de posición en temas fundamentales como la posibilidad y la consistencia de la metafísica como saber que estaban implícitos pero no debidamente expuestos.

---

1 *Met*. 7, 1, 1028 b 1-5.

Desde la segunda redacción (curso del 2002) se comenzó a vislumbrar que la orgánica del curso –presentado en una *Introducción* y dos grandes capítulos (*Elementos de Metafísica Fundamental* y *Elementos de Metafísica Trascendental*)– obedecía, no sólo a una opción histórico-pedagógica, sino a la descripción de un problema que ha devenido central en este curso: la posibilidad y legitimidad de la metafísica como saber. Se trataba y trata, entonces, no sólo de un problema histórico sino de un problema formal y sistemático.

Así, el curso comenzó a desplazar su interés investigativo desde la descripción y aclaración de las distintas posiciones metafísicas *efectivamente* realizadas en la historia hacia la consideración *especulativa* de la forma de esas representaciones, buscando sus principios sistemáticos, su posibilidad epistemológica y su consistencia discursiva.

Desde la descripción fenomenológica de la metafísica como pregunta que interroga por el sentido del ser (Martin Heidegger) en la primera unidad, el foco de atención se centró en la estructura formal de esa pregunta (Erich Przywara) y, desde ella, en sus dimensiones sistemáticas primeras: el fundamento real de la metafísica –segunda unidad–, su condición de posibilidad trascendental –tercera unidad– y su expresión en el lenguaje, que sería el germen de la cuarta unidad.

Así las cosas, el problema sistemático de este curso sólo quedaría completo, por lo menos en su parte introductoria, con el desarrollo de esta cuarta unidad dedicada al problema de la expresión del ser en el lenguaje y, por tanto, dedicada a considerar los *Elementos de Metafísica del Lenguaje*. Esta parte recién vio la luz en la quinta versión (2005). Creemos suficiente este tratamiento inicial para obtener una mirada de conjunto completa del problema sistemático antes propuesto, a saber, la posibilidad y la consistencia de la metafísica como ciencia.

El problema comenzó a perfilarse en el curso de 2003 con una ampliación en el tratamiento de E. Kant, dejando al curso del 2005 un estudio más profundo, a nivel de una *Introducción* y una *Conclusión* que definió el tema de este curso en términos de la posibilidad y consistencia de la metafísica como saber a partir de la descripción fenomenológica de la pregunta que interroga por el ser y de la articulación de sus dimensiones estructuralmente formales.

Esta estructura formal permitió considerar sistemáticamente el problema del ser y, por tanto, aportar elementos para la fundamentación de la metafísica como un saber articulado y consistente.

El esfuerzo del año 2006 estuvo centrado en la articulación sistemática, agregando el aporte de Francisco Suárez y sus *Disputaciones Metafísicas* (1597) al complejo panorama de la síntesis medieval y mostrando, a través de este aporte, el "giro" de la metafísica hacia el mentalismo y, por tanto, hacia su momento trascendental. Se trataba de mostrar, en la relación y la diferencia entre el pensamiento de Santo Tomás y el de Suárez, cómo la dimensión sistemática –y su problema– es decisiva para la constitución formal de la ciencia primera y, por tanto, para su legitimación epistemológica.

Los años 2008, 2009 y 2010 enfatizaron la necesidad de una opción realista para comprender el conjunto de la teoría metafísica y una crítica cada vez más aguda a la pretensión de la hermenéutica de transformarse, ella misma, en metafísica. También se introdujeron algunos progresos, siempre insuficientes, de claridad, concisión y brevedad.

Una vez expuesta la historia de estos apuntes, esta introducción intentará presentar una compresión general del problema de esta legitimación y la posibilidad de la metafísica mostrando los límites y los alcances de esta investigación que busca convertirse en una ayuda para que los alumnos accedan a los problemas fundamentales, trascendentales y lingüísticos de la metafísica.

Hacia una comprensión del problema de la legitimación y posibilidad de la metafísica como saber consistente

Como en ningún otro tiempo de la historia, nuestra época requiere de una justificación respecto al sentido y a la posibilidad de un saber llamado "metafísica". Junto al conjunto de saberes científico-técnicos, de experiencias artísticas y culturales, cada vez más diversificadas y, paradojalmente, conexas, la pregunta que interroga por el sentido y la verdad del ser se encuentra ante el reto de fundamentarse a sí misma, su método y su lenguaje dentro del universo de las significaciones y valoraciones de la comunidad humana.

Este reto, que comienza con la historia de la metafísica como cierto saber acerca del ser, la acompaña paradojalmente como una luz y como una sombra a lo largo de todo su devenir histórico: una luz que alumbra sus investigaciones más altas y una sombra que le impide precisar con exactitud y estabilidad su propio lugar en el firmamento de las ciencias.

Ya en el comienzo, con Aristóteles, la metafísica hubo de tomar posición, distinguiéndose, respecto de los saberes de su tiempo: la sofística y a

la dialéctica[2]. En efecto, la dialéctica era el ejercicio de la razón orientada a tentar argumentativamente a la realidad de las cosas y ejercitar la refutación de las posiciones contradictorias. Por su parte, la sofística, con toda su carga relativista, manejaba al nivel del discurso las posiciones basadas sobre todo en el arte de la retórica[3].

La sabiduría (metafísica), entendida como saber acerca de "lo que es", versaba sobre las mismas cosas que discutían dialécticos y sofistas: ¿qué es lo uno? ¿Qué se entiende por entidad? ¿Qué es la verdad? ¿Cómo conjuntar la diversidad de la realidad que aparece a los sentidos con la unidad que reclama la razón? Sin embargo, su *pretensión* era diversa: la metafísica intentaba un saber "cierto", "cognoscitivo" científico, acerca de los primeros principios y causas de "lo que es", donde la dialéctica sólo buscaba refutar y la sofística afirmar la apariencia.

Este desafío fundacional de la metafísica, esta "sombra" que constantemente agita sus entrañas, ha permitido, en el replanteamiento constante de su identidad y misión, sus logros más acabados y permanentes. En efecto, no existe ningún saber que, como la metafísica, esté desafiado, al mismo tiempo y permanentemente, tanto por la urgencia y la necesidad de su tema como por la constante búsqueda de la legitimación de esa pretensión.

Desde este punto de vista, la metafísica ha presentado, a lo largo de su historia, diversos paradigmas para responder ante la pregunta por la posibilidad de la metafísica como saber cierto.

Luego de la legitimización aristotélica (siempre en discusión desde la propia interpretación de los textos aristotélicos), la plenitud tomasiana y la sistemática suareciana, transcurrió más de un milenio para que otro filósofo volviera a remecer los fundamentos de la metafísica en su pretensión de verdad y saber.

2 "Y prueba de ello es que los dialécticos y los sofistas se revisten del mismo aspecto que el filósofo. La sofística, desde luego, es sabiduría solamente en apariencia, y los dialécticos discuten acerca de todas las cosas –y "lo que es" constituye lo común a todas las cosas– y, discuten, evidentemente, acerca de tales cosas porque son el asunto propio de la filosofía. En efecto la sofística y la dialéctica discuten acerca del mismo género que la filosofía, pero (esta) se distingue de la una por el alcance de su capacidad y de la otra por el género de vida elegido: y es que la dialéctica es tentativa y refutadora sobre aquellas cosas que la filosofía *conoce realmente*, y la sofística, por su parte, aparenta ser sabiduría, pero no lo es" (*Met.* 4, 3, 1004 b 16-26).

3 Se impone una aclaración de justicia: se entiende aquí la descripción *polémica* de la dialéctica y la retórica en oposición a la sabiduría. Ambos modos de saber, dieron, según sus posibilidades, grandes aportes a la historia de la cultura.

En el siglo XVIII, Emanuel Kant, ante la constitución y el progreso notable de las ciencias naturales, se preguntó, en su *Crítica de la Razón Pura* (1781/1787) si acaso la metafísica era posible como ciencia y bajo qué aspectos era posible seguir manteniéndola como un saber consistente y relevante. La conclusión de Kant es la separación entre el *conocer*, propio de las ciencias, y el *saber*, propio de la metafísica, entendido como la condición de posibilidad del conocer y de nuestro actuar moral: la metafísica *no es ni puede ser* ciencia empírica.

El límite que Kant impuso a la metafísica constituye un nuevo punto de partida para las investigaciones en torno al problema del ser. Si la realidad se explica desde las ciencias naturales, esta explicación debe ser sostenida por una interpretación del mundo en el cual estas ciencias son posibles. Este es el lugar que Kant otorga a la metafísica como saber acerca de los principios *a priori* de la naturaleza: movimiento, espacio y tiempo son las "formas", los problemas que deben ser presentados por la metafísica. Esta labor solamente axiomática emancipó la metafísica de lo concreto, de la experiencia cotidiana y del dato de los sentidos.

El resultado de esta emancipación fue doble. Por una parte, las ciencias empíricas y formales siguieron su camino olvidando muy pronto los elementos, "principios", metafísicos que las fundaban[4], arriesgándose en el peligroso campo de las ideologías (i.e. el positivismo, luego, el marxismo y el capitalismo); por otra parte, los espíritus metafísicos siguieron su camino intentando desarrollar, desde la razón y para ella, el problema del ser como el devenir de un "Espíritu Absoluto", en el cual las notas de diversidad (científicas) sólo constituían momentos de objetivación de este Espíritu, tal como en Hegel y el romanticismo alemán.

Nuevamente, la metafísica, como en el tiempo de Aristóteles y de Kant, debió reformular su propia identidad y posibilidad: el resultado fue una vuelta al valor de la experiencia en la búsqueda de "las cosas mismas" tal como se presentan a la experiencia y a la circunstancia del yo. El saber científico era incapaz de fundar desde sí mismo los principios de su saber y la heredad de la metafísica hegeliana hace mucho que había olvidado el compromiso con la experiencia de los individuos y de la cosas.

---

[4] De aquí viene la costumbre de los científicos teóricos de rebasar las fronteras de sus propias ciencias, haciendo ejercicios metafísicos, preguntando, por ejemplo, por la legitimidad de su discurso, el fundamento de su lenguaje, el alcance de sus racionamientos.

Fue mérito de pensadores como Edmund Husserl (1923) y Martin Heidegger (1927) replantear el problema del método de la metafísica como posibilidad de acceder desde la manifestación de las cosas (fenómenos) a lo que las cosas son, abriendo nuevamente el sendero de la metafísica.

Sin embargo, el precio del método fenomenológico fue alto: la tentación, reactiva a Hegel, de hacer devenir la metafísica en un saber empírico –sicológico y, por tanto científico– del sicologismo, requirió de un nuevo análisis trascendental del sujeto y del saber: el método fenomenológico de Husserl, que comenzó este nuevo análisis, fue desafiado desde su propia tradición, llegando a la última síntesis de la legitimación, y paradojalmente de la disolución, de la metafísica como saber en las reflexiones de M. Heidegger.

El diagnóstico de Heidegger en *Ser y Tiempo* reviste una importancia crucial en la discusión acerca de la posibilidad de la metafísica como saber: aquello que aparecía en tranquila posesión, ya sea como principios y axiomas en las ciencias empírico-formales, ya sea como condición de posibilidad de las ciencias humanas o del espíritu, *ha caído en el olvido*.

De hecho, como en los tiempos de Platón y de Aristóteles, todavía no estamos en posesión de aquello que nombramos cuando empleamos la palabra "ser". En efecto, el lenguaje es el lugar del ser –"la casa del ser"–, donde se manifiesta con todo su dramatismo el problema de la posibilidad y la legitimidad de la metafísica como saber consistente.

Los desarrollos de Heidegger, siguiendo la discusión entre Aristóteles y Kant, desembocaron en la necesidad de realizar una propedéutica a la cuestión del ser en general, interrogando por la aparición y la expresión del ser en aquel ente que es portador (pastor) de la pregunta que interroga por el ser: la existencia del hombre concreto y circunstanciado. Esta analítica existencial del modo de ser del hombre como lugar del ser, debería llevar a la reformulación de la pregunta que interroga por el sentido del ser en el horizonte del tiempo, principio fundamental que vuelve a unificar el campo de investigación de la metafísica y de las ciencias.

Sin embargo, Heidegger encontró más y encontró menos de lo que buscaba: encontró más, pues el "giro" de la pregunta desde la existencia del hombre al problema del ser lo enfrentó "cara a cara" con la aporía fundamental de la metafísica: la aparente imposibilidad de referirse al todo de la realidad como un concepto. Para Heidegger, el ser es un "acontecimiento", es "el acontecimiento" que se revela en los bordes mismos de nuestro lenguaje. Sin embargo, encontró menos, pues dado el supuesto de la no-objetivación del ser en el

lenguaje, se produce *una renuncia decisiva* en la búsqueda de fundamentar la metafísica como saber consistente y comunicable, poniéndola en los márgenes de la mística y la poesía o, al menos, en su exégesis.

Las palabras de Aristóteles citadas en el epígrafe, vuelven a aparecer en toda su abismante realidad como permanente desafío: "*Con que la cuestión que se está indagando desde antiguo y ahora y siempre, y que resulta siempre aporética, qué es 'lo que es', viene a identificarse con esta: ¿qué es la sustancia?*"[5]. En efecto, la pregunta de la metafísica continúa en estado de aporía: ¿qué es el ser? ¿Cómo pensarlo? ¿Cómo expresarlo en el lenguaje? Estas son las preguntas que han movido y seguirán moviendo la investigación de la metafísica mientras el hombre siga siendo hombre.

Los límites y alcances de estos apuntes

En este contexto intentamos, una vez más, plantear la pregunta que interroga por el sentido del ser, mostrando, dentro de nuestras posibilidades, los problemas y desafíos que ha presentado y presenta hoy la metafísica.

La persistencia de las aporías y problemas metafísicos en el individuo (problemas vitales y existenciales), en la comunidad humana, en el desarrollo de las ciencias y en la cultura, nos obligan a repensar una y otra vez la posibilidad de la metafísica como un saber consistente, buscando el saber necesario para satisfacer aquello que hace al hombre ser tal, un ser capaz de afirmar y negar, de conocer, de amar y de construir una cultura donde significaciones, valoraciones y transformaciones pueden dignificarlo o destruirlo.

Desde este punto de vista, el *empleo cotidiano* de la palabra "ser" nos desafía a interrogarnos sobre nuestro puesto en el cosmos, la posibilidad, los alcances y límites de nuestro saber y de su expresión en el lenguaje.

Este curso intenta ofrecer, no sólo de una manera descriptiva e histórica sino, sobre todo, de un modo sistemático y formal, los principales elementos que nos permitan, aquí y ahora, en los albores del tercer milenio, emprender otra "segunda navegación" ante problemas que no sólo implican nuestra existencia individual y social, sino que, de un modo estricto, la definen, la interpretan y la expresan.

[5] *Met.* 7, 1, 1028 b 1-5.

Se trata de problemas inevitables, como inevitable es, para nosotros, ser hombres y estar involucrados en el sublime destino de esta humanidad nuestra, que viene de Dios y va hacia Él.

Por ello, la perspectiva descriptiva e histórica es insuficiente. Este curso busca, sobre todo, indagar en la estructura formal de la pregunta que interroga por el sentido y la verdad del ser y, desde ella, articular el problema de su posibilidad y su consistencia. Se trata, por tanto, de un esfuerzo sistemático y analítico indisolublemente unido a un esfuerzo histórico y sintético.

El problema de la posibilidad de la metafísica como saber consistente será central en las discusiones de nuestro curso. Las preguntas acerca de la condición de posibilidad de esa consistencia serán planteadas de modo histórico y sucesivo, intentando mostrar que, disintiendo de algunas teorías que la historia de la metafísica ha ofrecido, existe una verdadera *continuidad formal* progresiva en torno a las preguntas acerca de "lo que es", su posibilidad de ser pensado y de ser expresado en el lenguaje, es decir, con pretensión de validez y de comunicación.

Evidentemente, la metafísica, aún revestida del vértigo y de la majestad de sus ocupaciones y problemas, no deja de ser "de nuestro barro de hombres" y, por tanto, sujeta ella misma a las limitaciones de la naturaleza humana, de sus paradigmas interpretativos, de sus glorias y de sus miserias.

Su grandeza está en descubrir los estrictos límites de su posibilidad y fundar la realidad de sus conclusiones en la humildad de la condición de ciencia humana que le es propia. En esta grandeza y en esta humildad esperamos mostrar la posibilidad y la consistencia de la metafísica como ciencia: tanto en su unidad formal (metódica) dada en la pregunta, como en su unidad material (objetiva) encontramos la posibilidad y la consistencia de una verdadera, estricta y rigurosa ciencia sobre el ser: verdadera por su acceso al ser de lo real; estricta por la diferencia clara y distinta respecto de otros saberes humanos y, finalmente, rigurosa, dada la consideración de sus principios.

El problema de Dios, y su relación con el hombre y con el mundo, es tan central en la metafísica como pueda pensarse. El problema del ser no se detiene en la constitución de una *ontología*, es decir, un saber consistente acerca del ser en su concreción real, en su representación mental y en su expresión en el lenguaje. Avanza hacia la pregunta por la primera causa y principio fontal de su ser y devenir. La apertura a la pregunta por la causa radical hace de la ontología una metafísica, liberándola de su desvío onto-teo-lógico, es decir, de la constante tendencia de la razón de convertir a Dios en un ente más entre los demás entes.

Esta es la verdadera pregunta metafísica por excelencia: *¿por qué el ser es, y no la nada?* Ella, teórica y vitalmente remite "más allá" de las posibilidades de la metafísica como saber: anhelan una presencia, una revelación y una teoría superiores, teo-lógicas, que la metafísica prepara y auxilia, pero que jamás suplanta.

Los aportes de San Agustín y Santo Tomás serán decisivos para establecer las condiciones de posibilidad y consistencia de la metafísica como saber. Además, como sostuvo Suárez[6], la metafísica es del todo necesaria para tratar digna y adecuadamente de los misterios de la fe, dado que, al mismo tiempo que muestra los alcances sublimes de la razón humana como don de Dios, muestra su humildad constitutiva y su límite, que la llevan, a través del "culto razonable" hacia la rendida adoración del Misterio.

La metafísica se preocupa del "ser finito" mostrando que su fundamento y condición de posibilidad se encuentran "más allá" de sí mismo, en el "Ser Eterno", como describe notablemente la filósofa y mártir Edith Stein (Santa Teresa Benedicta de la Cruz) en sus lecciones de ontología tituladas *Ser finito y Ser eterno.*

Este curso anhela ser un aporte para plantearse con radicalidad y dramatismo las preguntas fundamentales y trascendentales acerca de lo real, preparando así, en la fidelidad de la búsqueda, el advenimiento de palabras más altas, compresiones más verdaderas que están fuera del alcance de la metafísica como saber pero que buscan con humildad, a quien es la Palabra, por quien todas las cosas fueron hechas, Jesús el Señor.

Así quiere ser un testimonio de fidelidad y gratitud al Señor que ha permitido que podamos asumir la tarea de interpretar nuestro puesto en la creación, sabiendo que esta interpretación lejos de ofender la providencia y misericordia del Padre, responden a su más alto designio de divinización.

6 "Aunque la teología divina y sobrenatural se apoya en la divina iluminación y principios revelados por Dios, supuesto que se ha de completar con el discurso y el raciocinio humano, se ayuda también de las verdades conocidas por la luz natural, y de ellas usa como de ministros e instrumentos para llevar a término sus razonamientos e ilustrar las verdades divinas. Pero entre todas las ciencias naturales, aquella que ocupa el primer lugar y obtuvo el nombre de filosofía primera, es la que principalmente ayuda a la teología sobrenatural; ya porque es la que más se acerca al conocimiento de las cosas divinas, ya también porque es ella precisamente la que explica y confirma los principios naturales que abarcan todas las cosas y que, en cierto modo, sustentan y mantienen toda ciencia". (SUÁREZ, F. [1597]: *Disputationes Metaphysicas. Proem.*, 203).

Quisiera expresar mi gratitud a mis padres, Julio y María Antonieta, a quienes dedico este manual así como a toda mi familia por su permanente apoyo, oración y cariño. Así también, a todos los sacerdotes, profesores y amigos que han hecho posible este manual.

La bibliografía sobre el tema que nos ocupa es inabarcable. Junto a la bibliografía específica –que aparece a nota de pie– y que se entrega para mayor abundamiento en la materia y aliento a investigaciones más exhaustivas, el texto posee una bibliografía –situada al final– que recoge lo que, al parecer del autor, son los textos más orientadores. Esta, aún siendo extensa, espera no ser abrumadora y ciertamente no contiene todos los textos utilizados directa e indirectamente en la elaboración del manual. Por causa de mi limitación de tiempo, lamento no haber incluido en esta reflexión los recientes y valiosos aportes de Edualdo Forment (1992)[7], Paul Gilbert (1996)[8], Jean Grondin (2004)[9], Humberto Giannini (2007)[10], Peter van Inwagen (2009)[11] y Juan Antonio Widow (2012)[12].

Que María Santísima, la Madre de Dios, a quien entrego enteramente este texto, lo haga fecundos para sus lectores y les muestre en el más alto límite de la razón humana a Cristo, quien "*habiendo amado a los suyos que estaban en el mundo, los amó hasta el extremo*" (Jn 13,1).

Julio Söchting Herrera, Pbro.
Santiago, 15 de agosto de 2014
Solemnidad de la Asunción de la Santísima Virgen María

7 FORMENT, E. (1992): *Lecciones de Metafísica.* Rialp, Madrid.

8 GILBERT, P. (2008): *Metafísica. La paciencia del ser.* Sígueme, Salamanca (1era edición en francés, 1996).

9 GRONDIN, J. (2006): *Introducción a la Metafísica*, Herder, Barcelona (1era edición en francés, 2004).

10 GIANNINI, H. (2007): *La metafísica eres tú. Una reflexión ética sobre la intersubjetividad.* Catalonia, Santiago.

11 VAN INWANGEN, P. (2011), *Metafisica.* A cura di Francesco F. Calemi, Cantanagli, Siena.

12 WIDOW, J.A. (2012): *Curso de Metafísica*, Globo Editores, Santiago de Chile.

I. Unidad introductoria: La pregunta que interroga por el sentido del ser: ¿fin o comienzo?

1.1. Hacia un punto de partida: la situación actual de la pregunta. 1.2. La metafísica como planteamiento de la pregunta. 1.3. Nuestro punto de partida.

Al comenzar nuestro camino en torno a la cuestión del ser, su manifestación a la conciencia y su expresión en el lenguaje, es necesario delimitar nuestra propia situación frente a este problema, dado que, como esperamos mostrar en lo que sigue, la delimitación del ser como objeto (objetivación) es un problema radical de la metafísica como saber[1]. Esta situación propia y específica será nuestro punto de partida en el esfuerzo de "insistir y resistir" en la búsqueda del fundamento y el sentido de lo real.

Debemos buscar algunas coordenadas que puedan delimitar nuestro punto de partida: *¿desde dónde comenzamos nuestra aproximación a la cuestión del ser?* Sin duda, el primer paso fundamental es que el ser se transforme en cuestión para nosotros; es decir, que el ser se transforme en pregunta y en problema. De este modo, nuestra propia instalación en lo real se vuelve causa de un acto de segunda intención[2] llamado "reflexión", que es una "toma de conciencia" originaria. Así, el ser se transforma en "preguntar" y este preguntar constituye el "reflexionar".

En efecto, la posibilidad de la pregunta que interroga por el sentido del ser está radicada en una cierta connaturalidad nuestra respecto al ser, a la vez que de una cierta extrañeza. Esta situación paradójica es el núcleo de la existencia

---

[1] La "objetivación" del ser consiste en pensar el ser como un ente, es decir, hacer del ser un "objeto" del pensamiento. La dificultad consiste en que "el objeto ser", es decir, el ser conocido o pensado como un ente (algo que tiene ser) también "es". Esto lleva a una definición circular y tautológica: el ser sería un concepto que muestra lo que el ser es.

[2] Un acto de segunda intención es que "tiende" re-flexivamente sobre una situación o un objeto.

humana en el mundo que se expresa en la admiración o en la angustia, como vivencias del hombre: aquel ente que posee en sí la cuestión del ser. Por una parte, hay algo familiar, cotidiano e íntimo en nuestra experiencia del ser que hace que nos "re-conozcamos" en la metafísica; por otra, existe un abismo de misterio, de complejidad, de velo que suscita nuestra búsqueda, nuestra afirmación o nuestro rechazo.

Esta experiencia personal, originaria y profundamente paradójica, no sólo constituye las coordenadas del preguntar acerca del ser, como proximidad y lejanía, en el *ámbito personal*; su radicalidad consiste en su carácter conformador de cultura[3]: ella misma es íntima al problema del ser y al mismo tiempo, extraña. El punto en cuestión es que vivimos en una época en la cual esta paradoja ha alcanzado dimensiones globales: la cuestión del ser y su extrañeza u olvido, o su intimidad o memoria, tiene ahora dimensiones globales que repercuten directa e incisivamente en la constitución de nuestra cultura.

En síntesis, la pregunta que constituye la metafísica lo es en tanto que se enfrenta a una paradoja: el olvido y la memoria son sus elementos fundamentales. Posee, a su vez, una finalidad que es personal, a saber, la configuración del hombre sabio; y, además, una finalidad social: la configuración de la cultura. En el complejo panorama que se nos ofrece por delante, debemos recoger estos elementos fundamentales en nuestro hoy, para comenzar de manera fructífera la indagación respecto al problema más íntimo y, a la vez, más extraño de nuestra existencia: el sentido del ser.

[3] De todas formas se impone una reflexión en torno a la cultura como lugar de revelación del ser, que asuma el esfuerzo de Hegel.

1.1. Hacia un punto de partida: situación actual de la pregunta[1]

En ninguna época como la nuestra, marcada por el inicio de un nuevo milenio, se ha visto con mayor nitidez y dramatismo la dinámica interna de la pregunta como olvido y como memoria.

La metafísica se muestra en un momento radical de su existencia histórica. Por una parte, el olvido como expresión de la extrañeza del ser, ha sumido en el sinsentido el esfuerzo filosófico, llevando a la metafísica a su pretendido fin[2]. Por otra, la memoria del ser como expresión de su intimidad originaria no deja de interpelar a la cultura actual. La radicalización de estas polaridades en una dialéctica que diluye al sujeto como solución o manifestación de la paradoja, ha causado dolores de características épicas al siglo recién pasado[3]. Analicemos, brevemente, las fuerzas primigenias que dan a luz o aniquilan la pregunta que interroga por el ser.

1.1.1. El olvido del ser y el fin de la metafísica

"*Hoy esta pregunta ha caído en el olvido, aunque nuestro tiempo se atribuya el progreso de una reafirmación de la metafísica*"[4]. El diagnóstico de M. Heidegger, dramático y certero, ha iluminado todo el esfuerzo metafísico del s. XX. Sin embargo, la situación descrita tiene sus raíces históricas y originarias aún más lejos: en la misma paradoja del ser, su amplitud trascendental y su misterio[5].

a. Hacia una interpretación del "olvido" del ser

Es necesario, pues, precisar nuestro lenguaje: el término "olvido" es especialmente sugerente por un motivo ontológico (en el orden del ser) y por un motivo epistemológico (en el orden del conocer)[6].

1 El diagnóstico de la pregunta que interroga por el ser es objeto de un amplio debate y, por tanto, de una amplia bibliografía. Como textos fundamentales: HEIDEGGER, M. (1927): *Ser y Tiempo*, FCE, México, 11-24; CORETH, E. (1964): *Metafísica. Una Fundamentación Metódico-Sistemática*. Ariel, Barcelona, 73-115.

2 Como disolución en la técnica, cf. HEIDEGGER, M. (2000): "El final de la filosofía y la tarea del pensar", *Tiempo y Ser*. Tecnos, Madrid, 77-93.

3 Las guerras, el dominio de la técnica sobre el hombre, la creación de un sistema económico inhumano; de una "cultura de la muerte"; y la paradoja de la aldea global, donde el aumento de los medios de comunicación está en inversa relación con la autoafirmación de la persona y de la vida.

4 HEIDEGGER, M. (1927): *Ser y Tiempo*..., 25.

5 Cf. MARCEL, G. (1965): *El Misterio del Ser y Diario Metafísico*, Madrid, Guadarrama.

6 No es posible realizar aquí una *fenomenología* del olvido, necesaria para vincular este acontecimiento originario con nuestra propia experiencia. Este esfuerzo se deja en manos del lector.

Motivo ontológico. El "olvido" comporta un grado de privación tal que hace que la cosa olvidada desaparezca del horizonte de la conciencia. Se trata del aspecto opuesto de la aparición, es decir, de la manifestación o epifanía de un concepto. Sin embargo, el olvido difiere de la ignorancia y del error, por cuanto presupone una anterior epifanía, un acto de conciencia previa: hubo alguna vez que la pregunta que interroga por el ser hizo su aparición en el horizonte de la cultura. Heidegger pensó que ese momento fue el pensar griego originario y su fin fue el advenimiento del concepto[7]; Platón fue incluso más lejos y constituyó, a partir de la evidencia de la finitud del conocimiento humano, la metafísica de la idea y del conocimiento como recuerdo –*anamnesis*– de la existencia del ser real, relevante –como veremos en su momento– en una esfera distinta del aquí y ahora de la existencia. Como se ve, la sola exégesis del olvido constituye propiamente una metafísica de pleno derecho. Nietzsche reaccionó fuertemente contra la exégesis de Platón[8] y radicalizó el olvido con la muerte de su soporte fundamental: la idea de Dios[9].

Motivo epistemológico. El "olvido", en tanto que ontológicamente importa una privación, lógicamente muestra una afirmación negativa, por ejemplo, "yo no recuerdo" o "la cosa no adviene a mi memoria". Este carácter lógico de un juicio negativo es propiamente filosófico y especialmente adecuado para constituir la pregunta que interroga por el sentido del ser[10]. La afirmación de su ausencia es la afirmación, a la vez, de una posibilidad: la memoria o recuerdo del ser, su epifanía en el horizonte de la conciencia y de la cultura. Este carácter lógico tiene una importancia capital porque es la condición de posibilidad de un lenguaje acerca del ser, es decir, de la posibilidad de la metafísica como saber y su integración en la construcción de la cultura.

7 Cf. Heidegger, M. (1927): *Ser y Tiempo...*, 53-57.

8 Esta es la exégesis que de alguna manera constituyó la cultura occidental pre-cristiana, si cabe hablar de una cultura occidental sin el acontecimiento cristiano.

9 Es necesario superar la exégesis ingenua e ideológica de Nietzsche como de un simple ateísmo: su objeción es metafísica y radical: la muerte de Dios, es la muerte del "Dios de los filósofos", es decir, del esfuerzo cultural supremo de superar la angustia que provoca el olvido del Ser con la identificación del ser con el ente como Ser Supremo. Cf. Heidegger, M. (1943): "La frase de Nietszche 'Dios ha muerto'", Heidegger, M. (1996): *Caminos de bosque*, Alianza, Madrid.

10 Se verá más adelante que es la estructura lógica de la *analogia entis*, cf. Przywara (1927): *Analogia Entis*, traducción inédita de Aníbal Edwards (1997): 5-12. Ya en fase de impresión hemos tenido noticia de la anhelada publicación de este texto, cf. *Analogia Entis I*. Erich Przywara S.J. Introducción y traducción: Aníbal Edwards S.J. Ediciones Universidad Alberto Hurtado. Colección Filosofía, Santiago, 2013.

b. Presencia del olvido

Ya realizada una exégesis del "olvido" mostraremos su presencia en tres niveles fundamentales de la existencia: el nivel de la experiencia, de la conciencia y de la vivencia.

Olvido de la experiencia del ser. Es la experiencia de la superficialidad, la costumbre. Muchas veces se expresa en el drama de la analfabetización y su expresión cultural más severa es la alienación. Se trata de una renuncia inconsciente e involuntaria, al sentido, a la búsqueda en su sentido más dramático: la privación de la libertad.

Olvido de la conciencia del ser. Por una parte, es la negación de la posibilidad de realizar la pregunta, al modo de un escepticismo consciente y reflexivo. Por otra, es la sustitución a-crítica e ideológica de la cuestión del ser por otros saberes regionales o alternativos. Es la admisión inconsciente y subrepticia de ciertas ontologías "ad hoc" e ideológicas en la toma de opciones filosóficas, éticas, políticas e incluso, teológicas[11].

Olvido de la pregunta sobre del ser. Es la tensión más propiamente filosófica. Consiste en la "tensión" continua hacia el pragmatismo filosófico y la dicotomía o esquizofrenia entre ser y hacer. Es la desvinculación ética de la postura metafísica como renuncia a la vida virtuosa y a la construcción de la *polis*.

El olvido del ser es, entonces, una condición de posibilidad originaria de la metafísica y apela, por una parte, al ser como advenimiento y misterio y, por otra, al carácter paradójico de la existencia humana.

Su aspecto ontológico reclama previamente la instalación en el ser y su memoria; su aspecto lógico habilita un lenguaje adecuado que sintetiza la afirmación formal y la negación material. Se expresa en el nivel de la experiencia, de la conciencia y de la pregunta teórica[12].

[11] Cf. sus expresiones en: GÓMEZ CAFFARENA, J. (1983): *Metafísica fundamental.* Cristiandad, Madrid, 55-83 y WEISSMAHR, B. (1986): *Ontología.* Herder, Barcelona, 22-38.

[12] La cuestión del ser y las fuerzas primitivas de la existencia como problema escapa de las sencillas pretensiones de este curso, con todo, cf. HARTMANN, N. (1964): *Ontología* I. FCE, México, 9-11.

1.1.2. La memoria del Ser y la formulación de la pregunta que interroga por su sentido

La posibilidad de considerar el olvido implica la memoria, sin ella lo olvidado es pura nada, sin ninguna conexión con el horizonte existencial del hombre y de la cultura.

Es importante aquí realizar una hermenéutica de la memoria en cuanto "hacer presente el ser" como pregunta a la existencia. Desde este punto de vista, "*la metafísica es platonismo*"[13], no en su aspecto material, como recuerdo de las ideas eternas, sino en su aspecto formal: toda metafísica está llamada a "hacer presente" el acontecer del ser de un modo cada vez más consciente y libre.

Para lograr una aproximación a la memoria del ser como constitución de la pregunta, será necesario realizar una interpretación de la memoria, relacionarla con la pregunta, para finalizar con un corolario sobre la pregunta y la libertad.

a. Fenomenología e interpretación de la memoria

La memoria consiste en "traer a la conciencia" un hecho, de "re-vivirlo" y, por tanto, se trata del acto fundamental que genera la vivencia[14]. Desde este punto de vista, no es un mero "recuerdo" de lo pasado, sino una re-posición del hombre en su ámbito vital: el problema del ser.

Como anteriormente vimos, la memoria que mentamos aquí es un modo consciente de la presencia del ser y se basa en la simetría del hombre con el fundamento de su existencia. El hombre es "*zôn logikôn*" (animal racional), animal que tiene *lógos*, es decir, participación consciente de la razón rectora

13 HEIDEGGER, M. (2000): El final de la filosofía y la tarea del pensar..., 78.

14 Ambas palabras revisten una importancia capital en el esfuerzo filosófico. El término 'fenomenología' proviene de la palabra griega "fenómeno" –del verbo *phainethai*: gr. 'aparecer'–. Tiene un sentido que ha evolucionado al menos en tres etapas fundamentales: 1. Para Kant, el fenómeno es aquello que se presenta como objeto para nuestra razón, que jamás puede acceder a la cosa en sí (*noúmeno*). 2. Husserl radicaliza la fenomenología como método filosófico con el lema "a las cosas mismas" saliendo del método especulativo puro de Hegel en el que había sido conducida la metafísica. Así, había perdido el vínculo con el objeto sensible, buscando las condiciones de posibilidad de la conciencia trascendental. 3. Heidegger, en su prólogo de *Ser y Tiempo*, toma una nueva posición: la fenomenología es el camino mediante el cual es posible aproximarse al ser del ente y, por tanto, una vía de acceso a la pregunta que interroga por el sentido del ser. Cf. HEIDEGGER, M. (1927): "El método fenomenológico de la investigación", *Tiempo y Ser*, 37-49 y HEIDEGGER, M. (1927): "Mi camino en la Fenomenología", *Tiempo y Ser*, 95-103.

del mundo, generadora del cosmos. El hombre es, como sostiene Heidegger, un "ser ahí" (al. *Dasein*), es decir, un "ser que *es* ahí", un ente al cual le compete de suyo la cuestión del ser; un "pastor del ser". Esta es nuestra dignidad y nuestra tragedia, nuestra grandeza y nuestra responsabilidad.

Desde este punto de vista, hacer memoria del ser habla de un sentido originario, que hace posible la ciencia, el lenguaje y la vida en sociedad, como lugar del *lógos*.

b. *Memoria y pregunta*

Sin embargo, no basta sólo el "hacer presente" el ser a la conciencia, sino hacer de esa presencia una que sea interrogativa y problemática. La cuestión del ser se debe cargar de drama y de tensión: toda metafísica es una "aporemática"[15] un lenguaje "en búsqueda", dedicada al planteamiento de preguntas que son respuestas provisionales pero auténticas. El ser se anticipa, con una "pre-comprensión" originaria en nuestra vida; lo preguntado –el sentido del ser– ya tiene una orientación previa; así, la pregunta es "razón de búsqueda" dinamizadora: se abre desde el olvido hacia la memoria.

c. *Pregunta y libertad*

Finalmente, es necesario preguntarse cuál es la causa última de la indeterminación de la paradoja entre el olvido y la memoria, entre extrañeza e intimidad, entre exilio y patria. ¿Cuál es la condición de posibilidad de ese salto entre nuestro "deseo natural" por saber[16] y nuestra memoria del ser?

Heidegger encaminó correctamente la búsqueda cuando sostuvo que el único camino de acceso es la "analítica existencial del Dasein". Es decir, interrogando a nuestra propia existencia, como única en el campo del ser de realizar esa interrogación, es posible acceder a la cuestión del ser en general. Sin embargo, y como observó el mismo Heidegger, se corre el riesgo de recaer en la antropología.

Nosotros seguimos a Heidegger en el sentido de que no existe una metafísica que no sea plenamente humana y humanizadora, y dejamos en suspenso la posibilidad de la libertad personal como condición de posibilidad última

[15] Del gr. "*aporía*" que, en sentido amplio, significa "dificultad", "escollo" y en sentido filosófico: "problema".

[16] Cf. *Met.* 1, 1, 1.

de la pregunta que interroga por el sentido del ser. El desarrollo del curso irá mostrando la validez de esta pregunta.

A su vez, sostenemos, en este momento a modo de hipótesis, que el carácter creatural del ser humano y, por tanto, la existencia de Dios y de su acto creador a través de su *Lógos* y del Espíritu, son el fundamento último y radical de la experiencia del ser y, por tanto, de toda pregunta propiamente metafísica.

Síntesis

1. La pregunta que interroga por el sentido del ser es la tarea de la metafísica como saber.
2. Esta pregunta se genera en la experiencia paradójica y polar del olvido y de la memoria del ser.
3. El olvido del ser tiene que ver con la extrañeza, la privación, el exilio del problema del ser de la conciencia personal y social.
4. La memoria proviene de la intimidad e inmediatez del problema del ser con nosotros mismos, con el mundo y con Dios.
5. La pregunta se constituye ahí donde hay conciencia dramática del olvido y, al mismo tiempo, memoria del ser.
6. Esta paradoja, fundamental de la metafísica, tiene su textura originaria en el hombre, único ente que tiene la cuestión del ser "ahí" en su experiencia vital ordinaria, y la capacidad de conciencia y pregunta sobre ella.
7. El objeto de toda metafísica es, una vez que ha detectado la posibilidad de la pregunta, insistir y resistir, en aquellas zonas de la textura del ser, donde este se manifiesta en su mayor olvido o presencia[17].

[17] "La Filosofía es Metafísica. Esta piensa el ente en su totalidad –mundo, hombre, Dios– con respecto al Ser, a la comunidad del ente en el Ser. La Filosofía piensa el ente como ente, en la forma del representar que fundamenta, porque desde y con el comienzo de la Filosofía, el Ser del ente se ha mostrado como fundamento (archê, aition, principio). El fundamento es aquello por lo cual el ente como tal, en su devenir, transcurrir y permanecer, es lo que es y cómo lo es, en cuanto cognoscible, tratable y laborable. Como fundamento, el Ser trae al ente a su estar presente: el fundamento se muestra como presencia. Su presencia consiste en llevar a presencia lo que, a su modo, ya está presente" (HEIDEGGER [2000]: *El final de la filosofía*..., 78).

1.2. La metafísica como planteamiento de la pregunta

Con lo dicho hasta aquí se ha establecido de un modo descriptivo, y apoyados por una aproximación a nuestra experiencia del ser (como olvido y como memoria), que la metafísica se constituye al plantear la pregunta que interroga por el sentido del ser[1].

Una vez descrita la estructura de esta pregunta como un movimiento polar entre nuestra intimidad y extrañeza respecto al ser, cuya libertad se realiza en la conciencia y se proyecta a la vivencia, es necesario meditar en torno al planteamiento[2] de esta pregunta: ¿dónde aparece la pregunta? ¿Cuál es su lugar propio y específico? ¿Cómo, en fin, se constituye en generadora de vivencia, es decir, de cultura y de virtud?

Sin duda, y como ha profundizado sinceramente la filosofía contemporánea, el lugar de la metafísica –en tanto pregunta– es el lenguaje como correlato objetivo del ser[3]: *el lenguaje es la casa del Ser*, como sostuvo Heidegger. La cuestión será, entonces: *¿cómo aparece la metafísica en el horizonte del lenguaje?*

Para realizar este esfuerzo, será necesario aproximarnos a la cuestión de la etimología y del sentido «metafísico» de la palabra «metafísica», para luego ubicarla en el contexto de la filosofía, haciendo un especial énfasis en su relación con la ciencia moderna.

1.2.1. Etimología de la palabra "metafísica"

No es el momento de hacer una historia del concepto[4] ni de tratar su historia, dada la brevedad de esta síntesis, sino de lograr una primera aproximación etimológica[5].

[1] Cf. La crítica de N. Hartmann de los distintos modos en que debe entenderse el sentido: "En general puede decirse que la cuestión del "sentido del ser", aparentemente aclaradora del sentido, es, dada su ambigüedad, absolutamente embrolladora del sentido. En sus significaciones ingenuas es superflua; en su única significación dotada de un contenido importante conduce a extraviarse (...) aquí está la razón de que el "mundo" de Heidegger sea un mundo relativo al hombre individual ("en cada caso el mío"). El resbalar la cuestión del ser a la cuestión del sentido no tolera otra cosa" (HARTMANN, N.: *Ontología* 1 [1964]: 52-53).

[2] En el sentido de "poner". Se trata de "re-poner" la cuestión del Ser, en cuanto cuestión, en la conciencia *con afán de afirmación*.

[3] Cf. EDWARDS (1997): *Un Tesario de Antropología Filosófica*. Publicaciones Teológicas, Santiago, 129-139.

[4] Que como metodología es factible, aunque especialmente compleja en este caso, porque la intelección del contenido de la palabra aquí se identifica con su historia, cf. GADAMER, H. G. (1975): *Verdad y Método* I.

[5] Si el lenguaje es correlato del ser, las voces que lo significan tienen una resonancia indicativa, un rol heurístico (descubridor) de la realidad más profunda de su significado.

Se discute si el nombre de *metafísica* proviene de la denominación de Andrónico de Rhodas[6] (s. I a.C.) a los libros de Aristóteles que tratan de la ciencia primera que, al estar sin título, fueron puestos detrás o "más allá" de los libros de la *Física*, de ahí su sentido literal: (*ta metá ta physiká*), es decir, "más allá" (*metá*) de los libros que tratan de las cosas físicas (*ta phisiká*)[7]. En efecto, nuevas evidencias textuales[8] sugieren que no es posible esperar de un azar editorial un nombre tan acertado respecto a la naturaleza del contenido de las lecciones que hoy conocemos como la *Metafísica* de Aristóteles[9].

Es posible que el título fuese anterior a Andrónico (s. I a.C.), que estuviera ya en uso en el siglo III a.C (cf. los catálogos de *Diógenes* y del *Anónimo*) y que remontase a Eudemo. Esto significa, por una parte, que no es posible seguir sosteniendo la hipótesis del origen puramente bibliográfico del título de *Metafísica* y que, por otra, el nombre tiene un sentido querido por la tradición aristotélica que apunta muy de cerca a la intención que tuvo el mismo Aristóteles al compilar sus apuntes de clase sobre filosofía primera.

Los antiguos comentaristas tienen dos posiciones: Simplicio (533 d.C.)[10] interpreta que metafísica trata de la cosas que están separadas de la materia y es, como se ve, una interpretación platónica del título. Alejandro (205 d.C.) y Asclepio (s. VI d.C.) interpretan el "*metà*" según la relación de sucesión en nuestro conocimiento.

Alejandro[11] sostiene que la sabiduría o teología se llama también metafísica porque trata de un objeto que para nosotros es posterior –está más allá– que las cosas físicas: las cosas divinas. Ellas son, en sí mismas anteriores a nosotros, pero posteriores a nosotros en el orden del conocimiento.

Los textos de la *Metafísica* dan espacio a ambas interpretaciones. En *Met.* 3, 3, 1005a 33- b 2, Aristóteles afirma que hay alguien que está todavía por encima (*anôtérô*) del físico y que estudia lo universal y la sustancia primera. Este texto apoya la tesis de Simplicio. Sin embargo, en *Met.* 7, 2, 1028a 33-1029b 7,

6 Esta es la opinión común, para un debate acerca de las posiciones: cf.: "*Metafísica*" en *DF* III, 2195-2196.

7 Para más datos filológicos, cf. Jaeger, W. (1995): *Aristóteles*. FCE, México, 194 ss.

8 Cf. Moraux, P. (1952): *Les listes anciennes de ouvrages d Aristote*. Editions Universitaires de Louvain, Lovaina; Reiner, H. (1954): "Die Entstehung und ursprüngliche Bedeutung des Names Metaphysik", *ZphF* 8, 210-237.

9 Para lo que sigue, Cf. Reale, G. (1999): *Guía de lectura de la Metafísica de Aristóteles*. Herder, Barcelona, 10-16.

10 Cf. Moraux, P. (1952): *Ibid.*

11 Alejandro, *In Metaph*, p. 171, 6 ss. Hayduck.

el estagirita advierte que las realidades físicas –que en sí mismas son posteriores a las suprasensibles– advienen primero a nuestro conocimiento que estas, que están más allá que las sensibles y que son el objeto de la sabiduría primera[12].

En síntesis, en la exégesis de la palabra metafísica se entraña el problema entero de su naturaleza y misión: *¿es la metafísica una teología natural o una teoría del ente?*[13]. La respuesta a esta pregunta está en el núcleo de la actual investigación de la metafísica aristotélica.

1.2.2. Sentido ontológico de la metafísica

Evidentemente, el término 'metafísica' ha perdurado, pues significa el sentido más profundo del pensar radical en cuanto tal: ir "más allá" de las cosas "físicas" en busca de lo fundamental y originario[14].

El sentido metafísico de la metafísica expone la complejidad de lo real que hace capaz la penetración de la razón a aquel lugar donde ser y conciencia, de algún modo, se relacionan, en el sentido griego: el alma es, de algún modo, todas las cosas[15]. Se trata de un esfuerzo de inteligir el ser, en cuanto este es inteligible, es decir, penetrable a la razón. La metafísica lee dentro del ser[16], con afán de afirmación y de pregunta.

Desde este punto de vista, como afirmaba Heidegger: "*toda metafísica es platonismo*"[17], por cuanto reconoce una inteligibilidad fundamental en lo real, una inteligibilidad tal, que se convierte, ella misma, en el sentido radical de todo su lenguaje.

12 Respecto de la prioridad gnoseológica, cf. 1018b 29-37: "y de otro modo se dice lo anterior por el conocimiento (*tò tê gnôsei próteron*), considerado también como anterior absolutamente" (*Met.* 5, 11, 1018 b 30-31). Cf. Vigo, G. (2004): "La noción de principio desde el punto de vista filosófico", *Sapientia* LIX, 215, Buenos Aires, 195-221.

13 Cf. Calvo, T. (1998): "El problema de la unidad de la Metafísica en Aristóteles", *Aristóteles. Metafísica*, Editorial Gredos, Madrid, 34-52.

14 "Según se sabe, Metafísica fue primero un nombre bibliográfico para la recopilación de escritos ontológicos de Aristóteles que venían después (metá) de su Física. Pero ya es irreversible que se ha convertido en un nombre objetivo, a tal punto, que nuestro problema formal es óptimamente derivable de él (...). Según esto, Metafísica designa ir al trasfondo, a los cimientos de esa propiedad entitativa de la Physis, que tiene en la Psyche su caso más alto. Se trata de la pregunta formal de ese fundamento y fin y sentido en sí mismo que se plantea a partir del ser en tanto ser" (Przywara, E. [1927]: *Analogia Entis*..., 5).

15 *An.* 4, 431 b 21.

16 De su etimología: *intus*, 'dentro'; *legere*, 'leer'.

17 Heidegger, E. (2000): *El final de la filosofía y la tarea del pensar*..., 78.

La objeción de Wittgenstein[18] –cuyo fundamento se encuentra en Kant–, a saber, que la metafísica no puede advenir con sentido al horizonte del lenguaje, muestra, por defecto, nuestra tesis. Lo inefable, numinoso y misterioso del ser –aquello que reclama el silencio y la adoración– contiene en sí la paradoja del ocultamiento y de la memoria. Por tanto, reclama ser dicho en el lenguaje de los hombres. El ser reclama lenguaje, exige afirmación e impera el servicio de la razón humana.

1.2.3. Lugar de la metafísica en el universo de la filosofía

La historia cultural de la humanidad puede ofrecer un discurso más o menos orgánico, compuesto de hombres, textos e instituciones, de ideas y de polémicas, que conocemos bajo el nombre de filosofía. El hombre, en cuanto tal, intenta una amistad con la sabiduría[19].

El sentido y el alcance de la sabiduría escapan de las pretensiones de esta síntesis. Sin embargo, es posible sostener que la filosofía advino, como tal, en el momento en que la conciencia humana comenzó una crítica al mito y se afirmó en el *lógos* –como recta razón de la naturaleza, del hombre y de la sociedad–. Este corpus de lenguaje, correlato de la vivencia interior y de la historia del espíritu humano en busca del sentido de su instalación en el cosmos, es lo que llamamos globalmente "filosofía"[20].

¿Es, entonces, la filosofía divisible? ¿Cómo se entiende su afán de unidad y la manifiesta contradicción de sus posiciones, su proyecto universal y la fragmentación de su discurso?

Lejos de mostrar un panorama armónico, la historia de la filosofía –como historia del espíritu humano en busca de sentido– muestra una constante fuerza de búsqueda y de separación, de salida y de regreso, de parcelación sectorial y de afán totalizador[21].

18 "De lo que no se puede hablar hay que callar". WITTGENSTEIN, L. (1918): *Tractatus Logicus-Metaphisicus*, 7, 183.

19 Cf. *Met.* 1, 1-2.

20 Como bellamente lo expresó M. Scheler, al sostener su pregunta programática: "*¿qué es el hombre y cuál es su puesto en el ser?*" (SCHELER, M. [1993]: *El puesto del hombre en el cosmos.* Losada, Buenos Aires, 19).

21 La propia filosofía ha buscado entender las leyes de su decurso histórico, así Hegel, Comte y Marx.

Todo saber filosófico hace referencia al problema del fundamento y, desde este punto de vista, toda filosofía es metafísica[22]. Sin embargo, la misma naturaleza de nuestra existencia en el ser como tensión hace que el espíritu tienda constantemente a la dominación del ser mediante la objetivación del concepto. Siempre existe la tensión en la filosofía de convertirse en ciencia, en saber particular[23]. Esta es, además, la lección de la historia.

Aristóteles vio la necesidad de buscar un saber primero, capaz de preocuparse de la totalidad, sin reparar en las partes[24]. Ese es el sentido de la metafísica: resistir a la tentación de la objetivación, insistir y permanecer en la cuestión de la totalidad.

Esta insistencia otorga a la metafísica su carácter de primeridad y de fundamentalidad. En ella, la conciencia humana alcanza su máxima tensión y, por tanto, a través de ella se suscita una vivencia privilegiada de lo propia y específicamente humano: la presencia, la gratuidad y la comunicación en el ser[25].

Entonces, la metafísica interroga el ser en lo que tiene de primero y fundamental y, por tanto, antecede a toda disciplina filosófica e impone su sentido. Según aparezca el ser a la metafísica, será la comprensión del ente particular y su discurso. Si el ser se considera como inteligible y verdadero, la crítica o teoría del conocimiento admitirá la posibilidad de la verdad del conocimiento del ente y la ética sostendrá que la virtud será adecuarse a esa verdad. Siempre existe una pre-comprensión del ser del ente[26] –marcada por un énfasis metafísico–. La tarea de la metafísica es hacer consciente esa pre-comprensión y situarla en sus primeros principios y causas.

1.2.4. Metafísica y ontología

Se suele usar indistintamente el nombre de "metafísica" y de "ontología" para describir el esfuerzo de este saber fundamental y primero. La cuestión del nombre no carece de interés toda vez que el nombre manifiesta, de alguna forma, el contenido y la intencionalidad del esfuerzo.

22 Heidegger, M. (2000): *El final de la filosofía y la tarea del pensar*..., 78.

23 Tensión que ocupa toda la dialéctica trascendental de Kant: la razón siempre busca tratar al ser como un ente.

24 Cf. *Met.* I, 2, 981 b, 25-983 b 20 donde describe las características de la ciencia primera.

25 Cf. Edwards, A. (1997): *Síntesis*..., 67-114.

26 Cf. Heidegger, M. (1927): *Ser y Tiempo*..., 14-15.

La "metafísica" busca los principios y fundamentos del ser que se expresan en el ente; la "ontología" busca los principios y fundamentos del ente, en cuanto expresa ser. La interrelación recíproca de ambos esfuerzos es notoria. La opción se realiza respecto del problema del objeto.

La "metafísica" pone su énfasis metódico en la aparición o advenimiento del ser en el ente, como manifestación y ocultamiento de lo primero, común y universal. Al mismo tiempo, su advenimiento en la conciencia interrogativa que busca la configuración de una vida y de un orden social justo. Su objeto considera al ente real (Suárez)[27] y, por tanto, el concepto objetivo en el cual todos los entes se convierten. De este modo, la metafísica considera a Dios como el "objeto" principal, pero no único, del problema del ser –dado que tanto las creaturas como Dios "son" en analógica proporcionalidad–. La metafísica establece las relaciones existentes entre los diversos entes y su entidad real, es decir, su existencia actual o posible.

La "ontología", por su parte, acentúa el ente como categoría en la cual pensamos al ser real. Desde este punto de vista, la categoría es el "objeto". Se trata, entonces, de una teoría de las categorías y de cómo estas nos permiten establecer las relaciones posibles y pensables entre los objetos que son.

Existe un vínculo de continuidad entre el pensar radical de la metafísica y el conocer de la ciencia objetivante. Toda la fundamentación filosófica de la ciencia se juega a nivel de una ontología. Sin embargo, la legalidad de esa ontología y de su relación con la ciencia sólo es comprensible desde la metafísica como sabiduría general y omni-abarcante, ya que esta atiende al problema del fundamento del ser de los objetos y sus categorías (que es el papel de la ontología).

La distinción, que parece artificiosa para muchos, permite recuperar la conciencia del ser como acontecimiento originario que funda la existencia del ente[28]: el ser *se da* (*es gibt*) en el ente: el acto de darse pertenece a la metafísica; el ente, en cuanto don, pertenece a la ontología.

Por otra parte, la distinción es saludable, pues permite aunar en un solo esfuerzo polar y correlativo la dimensión fundamental y trascendental de la metafísica: ella es, propiamente la síntesis original de toda metaóntica y de toda

[27] Cf. Suárez, F: *DM* 2, *passim*.

[28] Cf. Heidegger, M. (2000): "Tiempo y Ser", *Tiempo y Ser*. Tecnos, Madrid. 19-44.

metanoética[29] como esfuerzos ontológicos sobre el ente (óntica u ontología[30]) y sobre la conciencia (noética). Esta síntesis haya su fundamento en la unidad y diversidad entre ser, conciencia y lenguaje.

1.2.5. Metafísica y la ciencia particular

No es este el lugar para mostrar la discusión actual en torno al carácter metafísico de todo conocimiento (tarea que corresponde a la teoría del conocimiento) y, por tanto, de toda metafísica, sino más bien mostrar la distinción y la relación entre la ciencia moderna o técnica y el pensar radical.

a. Distinción entre metafísica y ciencia particular

Kant planteó la pregunta fundamental acerca del pretendido carácter científico de la metafísica: ¿es posible la metafísica como ciencia?, este es el hilo conductor de toda su *Crítica de la razón pura* (1781/1787). Su conclusión es lúcida, aunque es posible discutir sus fundamentos. La metafísica no es ciencia porque no remite a la experiencia y, por tanto, no permite aumentar el conocimiento científico; sin embargo, es un pensar necesario destinado a fundar la vida virtuosa del hombre (*Crítica de la razón práctica*, 1789). En efecto, es mérito de Kant liberar a la metafísica de la tentación de convertirse en una ciencia más y de orientarla hacia la cuestión del sentido. Sin embargo, la negación a la referencia de la metafísica con lo real la llevó al exilio académico y cultural al cual está sometida.

Heidegger sostendrá que la diferencia entre metafísica y ciencia está en la objetivación del ser en el ente y, por tanto, de su manipulación[31]. La ciencia moderna es, propiamente, una técnica: arte capaz de utilizar, de manipular al ente y, por tanto, de llegar a la oscuridad total del sentido, a la noche del ser,

[29] Cf. PRZYWARA, E. (1927): 5-27 donde se analiza finamente la relación y la distinción entre meta-noética y meta-óntica, trascendentalismo metafísico y metafísica-trascendental, metafísica *a priori* y *a posteriori*, como elementos formales de la metafísica. Su comprensión es la inspiradora de nuestro esfuerzo metafísico.

[30] Es necesario distinguir aquí el lenguaje de Przywara del lenguaje de Heidegger. Para el primero la óntica corresponde al carácter ontológico del segundo, es decir, al nivel de lógos ya constituido. Lo «óntico» en Heidegger se refiere a lo que nosotros llamamos experiencia metafísica fundamental que luego queda reflexionado por la ontología u óntica. Como se ve claramente en sus escritos: *«la descripción del ente intramundano es óntica; la interpretación del ser de este ente es ontológica"*. (HEIDEGGER, M. [1927]: *Ser y Tiempo...*, 3, 4, 10, 77).

[31] Abundante bibliografía en OLASAGASTI, M. (1967): *Introducción a Heidegger*. Revista de Occidente, Madrid.

si no recibe la luz de la metafísica como dadora de sentido e intérprete del ser del ente[32].

Ambos movimientos del espíritu humano difieren material, metódica y finalmente. La metafísica se dirige hacia el ser del ente, la ciencia intenta delimitar la constitución y las leyes que rigen tal ente en el mundo. La metafísica busca una interpretación auténtica (en el sentido de verdadera) del sentido de lo real, la ciencia discurre como afirmación sintética basada en la experimentación, como modelación de la realidad. Respecto de su finalidad, la metafísica se dirige hacia el sentido y la ciencia se dirige a la explicación y utilización práctica del conocimiento como formula el apotegma positivista: "prever para proveer".

b. Relación entre metafísica y ciencia

Aunque es verdadera la distinción entre ambos saberes, es falsa su contraposición antagónica. Existen fecundas relaciones recíprocas que iluminan sus respectivos esfuerzos generando cultura y verdadero humanismo.

La metafísica esclarece el horizonte radical donde se mueven las ciencias y da razón del sentido de su esfuerzo. Al otorgar, a través de la ontología, una teoría general de los entes y sus categorías, sirve de "gramática" para las ciencias.

La ciencia abre nuevas perspectivas a la meditación metafísica mostrando zonas del ser que reclaman una nueva interpretación y una integración cada vez más radical y comprensiva del todo. Un sentido radical de la "meta-física" es, como se sostuvo anteriormente, ir "más allá" de las cosas físicas (entendidas estas como el conjunto de los objetos propios de las ciencias), conociéndolas y dialogando con ellas[33].

La metafísica está llamada a criticar las pretensiones de absolutización de la ciencia y mostrar su verdadero y propio ámbito de competencia. La ciencia critica a la metafísica y le impide caer en la divagación y en la especulación sin referencia ni sentido.

El problema fundamental radica en la relación entre el pensar, el conocer y el hacer. Se trata de integrar la existencia del hombre en el mundo como un movimiento integrador donde lo hecho (técnica) es orientado por un profundo y competente conocimiento de lo real (ciencia) y de una búsqueda radical de

[32] Cf. Heidegger, M. (1927): *Ser y Tiempo*..., 19.

[33] Como es la tradición de muchos filósofos de excelente formación científica, por ejemplo, Aristóteles. Cf. Jasper, K. (1960): *El puesto del hombre*...., 7-23.

su sentido (metafísica), en búsqueda de una integración cada vez más adecuada del hombre en el ser, como responsabilidad propia y específica suya.

Síntesis

1. El planteamiento de la pregunta que interroga por el sentido del ser se realiza en el lenguaje.
2. El significado etimológico de la palabra metafísica significa "más allá de las cosas físicas" y existen dos hipótesis respecto a su origen: editorial y doctrinal.
3. El sentido ontológico de la metafísica refiere a una estructura compleja de lo real, donde el ser más profundo debe ser "inteligido", es decir, "leído dentro". La pregunta sobre el ser aparece en el lenguaje como interpretación del sentido del ser del ente.
4. La metafísica sustenta toda filosofía sectorial. Cada filosofía depende, consciente o inconscientemente, de cierta vivencia acerca del ser y proyecta, correlativamente, una conciencia de él[34].
5. La metafísica se dirige al ser del ente, planteando la pregunta por su fundamento: ¿por qué el ser y no la nada?; la ontología se dirige al ente, en cuanto que tiene ser, planteando la pregunta por las clases de entes y su orden objetivo que se resuelve en una teoría de las categorías o modos de decir el ser.
6. La metafísica y la ciencia se distinguen por su objeto (el ser y un sector delimitado del mundo), por su método (la interpretación y la objetivación), y por su finalidad (el sentido y el conocimiento). Se relacionan en orden al fundamento y a la crítica recíproca.

[34] Esta correlación será fundamental para la metafísica trascendental, especialmente, para el pensamiento de E. Husserl.

1.3. Nuestro punto de partida

En las lecciones anteriores hemos expuesto la situación actual de la pregunta que interroga por el sentido del ser como olvido y memoria (1.1). Seguidamente, hemos revisado su aparición en el horizonte del lenguaje (1.2). Esta aparición se realiza como el planteamiento de la pregunta que interroga por el sentido de la totalidad de la realidad. El preguntar implica, por una parte, una cierta pre-comprensión del problema del ser y, por otra, una ignorancia. Estos dos elementos fundamentan la pregunta metafísica: "sabemos que somos" pero no sabemos, de modo estricto, qué somos y cuál es el fundamento de este nuestro ser.

Para plantear esta pregunta de modo relevante, será necesario ahora configurar el lugar "desde el cual" nuestra experiencia de lo real puede hacerse objeto –en su totalidad– de una reflexión crítica y, por tanto, fundar la posibilidad de la metafísica como saber. Es lo que llamamos nuestro punto de partida[1]. Se trata de buscar y de encontrar las coordenadas de nuestra propia situación en el ser y, de esta forma, completar la unidad introductoria desde nuestra propia experiencia de lo real.

La búsqueda del punto de partida es el análisis de nuestra "pre-comprensión" concreta y situada en el horizonte del ser. Como se ha mostrado anteriormente, la pre-comprensión es un punto de partida válido para plantear la pregunta que interroga por el sentido del ser porque esta pre-comprensión y familiaridad con el ser constituye la pregunta desde adentro, sin desarrollar ninguna objetivación y, por tanto, sin devenir en saber particular[2].

En efecto, el punto de partida de toda pregunta sobre lo real se sitúa en un estado previo a la objetivación, es decir, "más allá" en orden del conocimiento, de los actos cognitivos que llevan a la fundamentación de la ciencia particular.

Este punto de partida está marcado por dos coordenadas: una de carácter transhistórico y permanente[3], a saber, nuestra experiencia metafísica, y otra de carácter histórico y transitorio.

1 Usando la nomenclatura del P. Marechal: el punto de partida de la metafísica. Se trata del lugar originario desde el cual el lógos da cuenta de la unidad de lo real. Cf. MARECHAL, J. (1958): *El punto de partida de la Metafísica.* t. I. Gredos, Madrid.

2 "El 'ser ahí' es ónticamente lo más cercano a él mismo, ontológicamente lejano, pero, sin embargo, preontológicamente no extraño" (HEIDEGGER, M. [1927]: *Ser y Tiempo...*, § 5).

3 Lo "transhistórico" se opone a lo meramente fáctico y da cuenta no sólo del transcurso, sino del tiempo. Se trata de la objetivación óntica del habla creatural en su diálogo acerca de lo real. Cf. EDWARDS, A: *Erich Przywara: Comunicación divina en lenguaje creatural. Una síntesis. Selección inédita de textos.* p. 20-24; específicamente el tema del hoy, p. 25.

¿Dónde se encuentra el punto de inflexión en el que se encuentran tanto el origen de la metafísica como saber y nuestra propia experiencia formativa? ¿En qué lugar nuestro hoy metafísico y nuestro hoy histórico se hacen condición de posibilidad de un saber fundado respecto del ser? Se trata, entonces, de hacer conciencia reflexiva de nuestro propio arraigo en el ser como experiencia para que la teoría tenga sentido[4], es decir, adquiera un valor universal y comunicable en el lenguaje.

Podemos configurar nuestro punto de partida en el encuentro de dos dimensiones: el hoy metafísico y el hoy histórico.

El hoy metafísico dice relación con la vivencia metafísica, es decir, con el conjunto de experiencias que, en el curso de la historia han dado lugar a la pregunta metafísica, es decir, a la pregunta que interroga por el sentido del ser de lo real. Tiene un carácter permanente y "trans-histórico". Esto quiere decir que, aunque se da en la historia, contiene elementos que atraviesan a la historia y alcanzan la esencia de lo que propiamente podemos llamar "metafísica". Esta esencia de lo propiamente metafísico es verificable en las grandes etapas de la historia de la filosofía.

El hoy histórico se relaciona con la experiencia concreta desde la cual cada uno se enfrenta al problema del ser. Desde ella, el planteamiento de la pregunta por el ser adquiere sentido para nosotros, es decir, se hace relevante para nuestra existencia.

Si consideramos la historia de la metafísica como saber, veremos que, sucesivamente, se han ido esclareciendo situaciones originarias que activan en el hombre el paso de la inconsciente instalación en el ser (pre-comprensión) a la conciencia cada vez más admirada y dramática de esa instalación. Se trata, por tanto, de situaciones que han hecho pasar al hombre de la pre-comprensión del ser a una nueva comprensión crítica respecto de la realidad y de su lugar en ella.

Se trata de condiciones dinamizadoras del pensar que hacen posible el paso del exilio del ser a la patria (metafóricamente hablando), de la extrañeza

[4] Contestamos aquí de un modo inicialmente extrínseco la crítica de Hartmann, el sentido de la metafísica proviene más allá de ella misma, Cf. HARTMANN, N. (1964): *Ontología I...*, 52-53.

a la intimidad consciente y teórica con el ser. Se trata de la admiración[5], la duda radical[6], las situaciones límite[7] y la experiencia religiosa[8].

1.3.1. La admiración en Aristóteles como origen de la filosofía

Aristóteles sostiene que "*mediante la admiración los hombres, tanto ahora como antes, comenzaron a filosofar*"[9]. El espectáculo del ser de lo real suscita la pregunta.

El milagro de lo real, desde lo más sencillo hasta lo más profundo incita a la reflexión. La filosofía se origina en el asombro, como coordenada básica de la existencia específicamente humana.

Se trata de un énfasis en lo que llamaremos metafísica fundamental. Se llama "fundamental" porque está a la base (fundamento) de la teoría del ser. En efecto, la "admiración" es una especie de visión: comienza con la experiencia y se remonta, desde ella, hasta el pensamiento teórico respecto del ser.

1.3.2. Descartes y la duda metódica[10]

En una circunstancia cultural distinta, el nacimiento de la modernidad, se tematiza un segundo origen clásico de la actividad filosófica: se trata de la duda metódica. Se traslada el interés de la búsqueda desde la naturaleza (la *fusis* griega) hacia la pregunta misma (*duda metódica*): el fundamento de la filosofía estará en el sujeto que preguntando *piensa*, y, por tanto, existe.

Este será el fundamento de toda búsqueda verdaderamente filosófica: la afirmación de la certeza de la pregunta. Desde ahí comienza la constitución de todas las verdades que antes se tenían como opinión pero que ahora encuentran su fundamento en el sujeto pensante (es lo que Descartes llamó "*res cogitans*" = *cosa que piensa)*. Es notable constatar que si el énfasis griego está en el cosmos (época cosmológica), el medieval en Dios (época teológica), la

5 Cf. *Met.* 1, 1, 982 b 10-15.

6 Cf. Descartes, R. (1641): *Meditaciones Metafísicas*. (Selecciones, Glosas y Notas de Juan de Dios Vial Larraín). Editorial Universitaria. Santiago, 1974, 13-56 y Descartes, R. (1637): *El Discurso del Método*: Parte Cuarta. Alfaguara. Madrid.

7 Cf. Jaspers, K. (1953): *El puesto del hombre...*, 17.

8 Cf. Przywara, E: "Ringen den Gegenwart", 959, Edwards, A: Erich Przywara: Comunicación divina en lenguaje creatural. Una síntesis..., 35.

9 *Met.* 1, 1, 982 b, 10-15.

10 Cf. Descartes, R. (1641): *Meditaciones Metafísicas, passim.*

modernidad inaugura un énfasis en el hombre (antropológico): como vemos, filosofía e historia se reclaman mutuamente.

Esta experiencia dará lugar a lo que llamaremos metafísica trascendental. En efecto, la duda metódica es una expresión de la razón que busca, en ella misma y sin salir de sí, el fundamento de la certeza y de la unidad del ser. De este modo, la metafísica "trasciende", es decir, va más allá de la experiencia, en su búsqueda por el sentido del ser.

1.3.3. Jaspers y las situaciones límites

Un nuevo tono cultural, la época contemporánea, tematiza un tercer origen de la filosofía: las situaciones humanas límite. Como sostiene Jaspers, a propósito del origen del pensar:

> ...hay situaciones por su esencia permanentes, aun cuando se altere su apariencia momentánea y se cubra de un velo su poder sobrecogedor: no puedo menos de morir, estoy sometido al acaso, me hundo inevitablemente en la culpa. Estas situaciones fundamentales de nuestra existencia las llamamos *situaciones límites*.[11]

La vivencia radical del dolor y de la angustia formula preguntas fundamentales al ser humano[12]. La filosofía comienza en el límite de lo humano: precisamente ahí donde la libertad se abre a la trascendencia o la desesperación. La filosofía encuentra así su rol agónico: luchar y resistir en la pregunta que interroga por el sentido de la existencia.

Esta experiencia originaria significó para la metafísica un giro existencial. Como veremos en la última unidad de nuestro curso. Una de las expresiones de la pregunta que interroga por el sentido del ser es la pregunta por la existencia, es decir, por el modo de ser propio. En efecto, la metafísica y, con ella, el problema del ser, sólo adquieren verdadero sentido cuando es planteada desde aquel ente para el cual el ser es un verdadero problema, a saber, el hombre.

[11] *Ibid.*, 17.

[12] Cf. el n° 10 de la Constitución Pastoral *Gaudium el Spes*. en CONCILIO VATICANO II: *Constituciones, Decretos, Declaraciones*. Edición Bilingüe de la Conferencia Episcopal Española. B.A.C, 315.

1.3.4. Santo Tomás de Aquino: La experiencia religiosa como experiencia del ser[13]

La pregunta que interroga por el sentido del ser no es innata, el suceso originario es la instalación en el ser como experiencia. En efecto, aunque todo ser humano está abierto, por su propio carácter racional, a la pregunta teórica por el sentido del ser, no todo ser humano hace, propiamente metafísica.

El pensar se constituye precisamente en el paso del *mito* al *lógos* (como sostuvo Walter Otto). En efecto, el paso de una comprensión religiosa a-crítica a una comprensión religiosa crítica está al origen tanto de la filosofía como de la experiencia teológica del pueblo de Israel. En efecto, la racionalidad está ella misma constituida desde la alteridad. La alteridad radical es Dios. De este modo, la palabra humana (*lógos*) se constituye desde la Palabra Divina (el *Lógos*, cf. Jn 1, 1) que la ha llamado a la existencia y le ha dado la capacidad de preguntarse por el sentido de su propia instalación en lo real.

En Santo Tomás advertimos esta experiencia originaria. El encuentro con el Dios vivo en la persona de Jesucristo no lo hizo renunciar a las preguntas radicales. Por el contrario, la fe lo impulsó a buscar más profundamente en el sentido del ser y a ampliar la pregunta desde la esencia del ser a su fundamento que es Dios. De este modo, la razón es ampliada y desafiada por la fe a una pregunta aún más radical que aquella que puede plantear por sus propios medios.

Este paso del mito al *lógos* debe ser suscitado en un acto específicamente humano. El advenimiento del ser en el mundo puede suscitar la admiración (Aristóteles y toda la tradición griega), la glorificación (Santo Tomás de Aquino), la duda radical (Descartes) o las situaciones límites (Karl Jasper): se trata de hacer consciente el origen de nuestro "entre", es decir, la distancia entre la dimensión óntica y la dimensión ontológica de la pregunta.

El principio y fundamento (*archê*) de nuestro esfuerzo marcará definitivamente nuestra búsqueda.

---

13 Se trata del *descenso* del misterio Trinitario a la realidad del hombre, que es *fin y comienzo* de la reflexión teológica, como expresa Von Balthasar: "Se debe preguntar con toda seriedad acerca de la *imago Trinitatis in ente creato*, aun cuando esta pregunta no ha sido planteada a menudo hasta ahora en la historia de la teología. Puesto que la pregunta fundamental de la metafísica es inevitable para el teólogo; de lo cual se deduce simplemente que no se puede ser teólogo ex profeso sin ser al mismo tiempo metafísico, lo mismo que una metafísica que se negara a ser teología (los griegos lo sabían bien y no menos la teología patrística y de la alta escolástica) desconocería y negaría su propio objeto" (BALTHASAR, H. U. VON [1995]: *Teológica. 2. Verdad de Dios*, Encuentro, Madrid, 170).

Sin embargo, resulta imposible dividir estas experiencias originarias, su conciencia refleja –origen del pensar filosófico– una armonía. Existe un ritmo dominante en la historia de una sobre otra en el fondo de la sinfonía común: asombro, culto, duda y drama son facetas originarias de lo humano y, por tanto, de lo filosófico.

La experiencia del ser como asombro, duda, culto o drama son momentos originarios, como veremos, de la constitución de la conciencia trascendental analógica, que es fundamento, camino y espiritualidad de toda vivencia filosófica.

Síntesis

1. El análisis del hoy transhistórico y permanente de nuestra experiencia metafísica nos ha conducido a tonos, modos y énfasis originarios que reclaman, de suyo, la conciencia metafísica. Se trata, en efecto, de una armonía, en el concepto griego y, por lo tanto, de un orden cósmico que se opone al caos a-lógico e inconsciente[14].
2. La admiración, la duda, el límite de la existencia y la experiencia religiosa son expresiones de la tensión fundamental de lo metafísico. ¿Cuál de estas expresiones son las que me mueven al esfuerzo metafísico? ¿Dónde se expresa mi arraigo en el ser? ¿Cuál es el tono de mi búsqueda?[15]
3. Se trata, en síntesis, de modalidades, de rostros del acontecimiento del ser que se objetiva en el lenguaje. Poseen carácter originario porque expresan, a su modo, el límite no reconducible del hombre como microcosmos[16]: grandeza y debilidad, divinidad y mortalidad.

[14] Cf. OTTO, W. F. (1987): *Essais sur le mythe*, traducción francesa de P. David, Mauvezin, Trans-Europ-Repress, 1987. Otto es conocido por otras dos importantes obras *Les dieux de la Grèce* (1929) y *Dionysos, le mythe et le culte* (1933) [versiones en español: *Los dioses de Grecia*, traducción castellana de Rodolfo Berge y Adolfo Murguía, Madrid: Siruela, 2003; *Dioniso. Mito y culto*, Madrid: Siruela, 1997].

[15] Es importante hacer conciencia de nuestra propia instalación como una suerte de ejercicio espiritual metafísico.

[16] Como sostenían los antiguos atomistas, cf. Demócrito en KIRK, G. S. – RAVEN, J. E. (1999): *Los Filósofos Presocráticos*, Gredos, 557-592.

II. Unidad: Elementos para una metafísica fundamental

2.1. La estructura formal de la pregunta metafísica. 2.2. Antecedentes históricos de la metafísica fundamental. 2.3. Platón: la idea como relación fundamental entre lógos y fysis. 2.4. Aristóteles y la constitución de la filosofía primera. 2.5. Relevancia metafísica del acontecimiento cristiano. 2.6. San Agustín: el ser como experiencia personal. 2.7. Santo Tomás de Aquino: el ser creatural como conciencia objetiva. 2.8. Valor y crisis de la metafísica fundamental.

2.1. La estructura formal de la pregunta metafísica

La unidad introductoria ha mostrado que la vocación primera de la metafísica es la formulación, la permanencia y la insistencia en la pregunta que interroga por el sentido del ser[1]. Sin embargo, esta permanencia está constituida en cada caso por nuestra propia instalación en el ser: el problema del ser es el más íntimo y, a la vez, el más extraño a nosotros mismos. Esta tensión, que se ha llamado experiencia metafísica originaria, dinamiza todo el esfuerzo del pensar hacia la constitución de la pregunta.

Como hemos sostenido anteriormente, el problema de la constitución de la metafísica como saber es el problema de su objetividad. En efecto, buscamos una objetividad primera que es, al mismo tiempo, fundamento de la objetividad de las ciencias particulares (basadas en la objetivación) y expresión de la experiencia metafísica originaria, a saber, la elaboración teórica de un "puente" entre nuestra condición óntica y nuestra condición ontológica.

Hemos sostenido, además, que la experiencia originaria (asombro, duda, experiencia límite y experiencia religiosa) pone en marcha la pregunta por el fundamento y el sentido del ser. De este modo, analizando la estructura de la experiencia originaria es posible establecer la estructura formal de la pregunta metafísica y, con ella, describir las condiciones de su objetividad.

La experiencia originaria posee, como veremos, una estructura tridimensional: por una parte aparece el objeto de la pregunta –lo que se pregunta–; por otra, el sujeto que realiza la pregunta –quien pregunta–; finalmente,

---

1 HEIDEGGER, M. (1927): *Ser y Tiempo...*, 11-24.

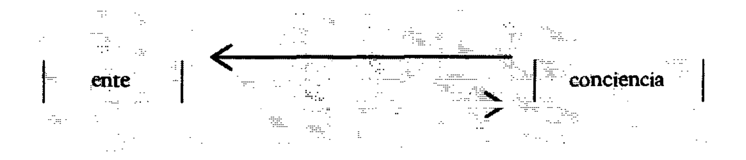
aparece el modo en el cual esta pregunta alcanza significación y universalidad. Esta complejidad originaria ha marcado el decurso completo de la historia de la metafísica. Este curso debe (2.1.1) hacerse cargo de la complejidad; (2.1.2) describirla de un modo coherente y, finalmente, (2.1.3) tomar una opción metódica que permita plantear la pregunta metafísica en sus tres dimensiones formalmente constitutivas.

2.1.1. La estructura compleja de la pregunta metafísica

Si la metafísica como saber depende de un modo propio de preguntar, entonces la estructura misma de la pregunta es, al mismo tiempo, la estructura de la metafísica. Toda pregunta posee los siguientes elementos estructurales: el fundamento de la pregunta, su condición de posibilidad en el sujeto que pregunta y, finalmente, el modo en el que la pregunta aparece en el lenguaje.

Correlativamente, la metafísica interroga por el fundamento de lo preguntado, de aquello que se constituye en objeto del pensar: el ser y su manifestación en el ente[2]. Además, establece la pregunta por la propia pregunta[3], es decir, por la relación entre el ser y el sujeto consciente que eleva la pregunta, buscando las condiciones de posibilidad, los límites y los alcances del conocimiento de lo real. Finalmente, indaga por las condiciones en las cuales la pregunta es significativa y universalmente comunicable y, por tanto, pone las condiciones para establecer una continuidad entre pregunta y respuesta. Esta continuidad es básica para la constitución de la metafísica como saber estricto.

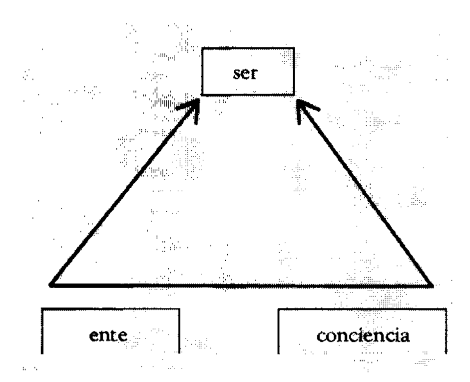
Como se puede ver, la tri-dimensionalidad de la pregunta es compleja y recíproca: por una parte, el ente en cuanto "objeto" ya viene determinado por el acto consciente del preguntar y, por otra, la conciencia que interroga se hace ente al ser interrogada, como puede verse en el siguiente esquema:



[2] Epígono de este movimiento es Aristóteles, cf. la definición clásica de metafísica, cf. *Met.* 4, 1, 1003 a 20-25; 1003 b 15.

[3] Cf. Coreth, E. (1963): *Metafísica...*, 77-89.

Como se ve con claridad, la distancia que media entre el ente y la conciencia[4] es posible sólo cuando la conciencia es un ente tal que permite una reflexión capaz de hacerse extraña del ser; y, al mismo tiempo, que el ser es tal que puede constituirse en objeto de la conciencia[5].



La dimensión de la metafísica que se dirige hacia el ser como objeto del acto de conciencia en su legalidad interna propia es denominada dimensión fundamental porque atiende al lugar "desde el cual" es posible acceder a la pregunta que interroga por el sentido del ser, y este lugar no es otro que aquel lugar que de alguna manera tiene ser: lo ente.

La dimensión de la metafísica que se dirige hacia la conciencia del ser, sus condiciones de posibilidad y sus límites recibe el nombre de dimensión trascendental[6] porque busca las condiciones que trascienden el ente en la conciencia. La intuición original, eminentemente moderna, opone trascendental a empírico, posición que en su momento criticaremos detenidamente.

Finalmente, la dimensión que se pregunta por la expresión de la teoría del ser en el lenguaje recibe el nombre de dimensión "meta-lógica" y busca

[4] Distancia que es más radical, pues es la distancia entre el ser y la conciencia.

[5] Esta posibilidad está dada por el principio de inteligibilidad de lo real.

[6] "Llamaremos *inmanentes* a los principios cuya aplicación se circunscribe totalmente a los límites de la experiencia posible. Denominaremos *trascendentes* a los principios que sobrepasen estos límites. (...) Entiendo por verdaderos principios trascendentes aquellos que nos incitan a derribar todos los postes fronterizos y a adjudicarnos un territorio nuevo que no admite demarcación alguna. *Trascendental* no es, pues, lo mismo que *trascendente*. Los principios del entendimiento puro que antes hemos mencionado sólo deben aplicarse empírica, no trascendentalmente, esto es, sobrepasando los límites de la experiencia" (KANT [1787]: KRV, A 296; B 353).

establecer las condiciones significativas necesarias para la expresión y la comunicación del saber metafísico.

En síntesis, la pregunta metafísica tiene una complejidad tridimensional, por una parte se interroga por los principios y causas primeros del ser en el ente (metafísica fundamental); y, por otra, por las condiciones de posibilidad de la conciencia, como el lugar de la constitución misma de la pregunta (metafísica trascendental). Finalmente, se pregunta por sus condiciones de expresión en el lenguaje (metalógica). Esta complejidad reclama una descripción más detallada, porque encierra en sí el primer problema formal de la metafísica: *¿existe o no una relación de continuidad entre estas dimensiones?* ¿Son ellas correlativas y, por tanto, conmensurables? En lo que sigue, argumentaremos a favor de esa conmensurabilidad y afirmaremos que es en ella donde radica la respuesta al problema de la constitución de la metafísica como saber.

2.1.2. Descripción de la complejidad: metafísica: ¿metaóntica o metanoética?[7]

La pregunta formal[8] radica en el punto de partida del pensar metafísico. Se trata de interrogar el punto de partida de la metafísica: *¿el ente, el sujeto o el lenguaje?* La cuestión es compleja y debatida.
Toda la metafísica antigua y medieval[9] se resuelven en un énfasis fundamental: el punto de partida del pensar radical es la *fusis* (presocráticos); la idea (Platón), la *ousía* o sustancia (Aristóteles), la estructura creatural de lo real –lo ente y la esencia– (Santo Tomás de Aquino). En síntesis, se trata de una pregunta dirigida hacia el ente, en cuanto es epifanía o manifestación del ser y, por tanto, muestra la dimensión fundamental. Esta dimensión ha sido descrita por Przywara como "meta-óntica" dado que parte de los entes para llegar a su fundamento. Sin embargo, la modernidad enfatiza seriamente el sujeto: se trata del fundamento del conocimiento cierto (Descartes); la condición de posibilidad de la ciencia y del pensar (Kant), el despliegue dialéctico de la conciencia y su objetivación en la cultura (Hegel) o en las condiciones últimas de su posición

7 Cf. PRZYWARA, E. (1927): *Analogia entis...*, 5-8.
8 Se emplea aquí *formal* en sentido estricto como principio de determinación de la realidad de la metafísica.
9 Con las precisiones que deberemos hacer más adelante.

en el mundo (Husserl). Se trata, en suma, de un movimiento trascendental[10]. Esta dimensión ha sido descrita en términos de "meta-noética" dado que la pregunta por el fundamento en el ente se traslada a la pregunta por la condición de posibilidad del pensar (*noûs*) el ser.

¿Desde dónde, entonces, plantear la pregunta? Como lo formula Przywara:

> ¿Es una metafísica –en tanto pregunta por el fundamento, fin y sentido– en sí del ser–en primer lugar de tal índole, que ha de partir con una reflexión del acto de saber, por ende, con una meta-noética del saber, en tanto saber? O ¿es en primer lugar de índole tal, que su intención apunta inmediatamente al objeto del saber –por ende, como Meta-óntica del ser, en tanto ser?[11]

La meta-óntica es pues la actividad metafísica desde el ente: "más allá" del ente. Su problema radica en captar los rasgos del ser que se manifiestan en aquello que tiene ser. Se dirige a los principios (*archai*) y causas (*aitiai*). Su pregunta insiste en el fundamento como lugar desde el cual es posible la intelección del ser. Se trata de la obtención del suelo originario[12] donde puede instalarse la pregunta que interroga por el sentido del ser.

En este movimiento, el ser se manifiesta, entonces, en la estructura de lo ente, ya sea de una manera arquetípica[13] (presocráticos); ya sea de una manera ideal[14] (Platón), ya sea, finalmente, de un modo substancial[15] (Aristóteles).

10 "En ese plantearse la pregunta radica ya el primer problema formal de tal Metafísica. La pregunta se plantea en quien pregunta, en relación a un objeto de la pregunta: mi Acto-consciente pregunta al ser, por *fundamento, fin y sentido*. Da igual si digo "*mi pregunta es auto-expresión del ser que pregunta*" –como Heidegger–, o "*mi pregunta es pregunta de la conciencia acerca del ser*" como el Idealismo alemán. También es indiferente, aunque en menor grado, si digo "*más a lo hondo, mi pregunta es la pregunta por el ser en la conciencia que pregunta*" –con la entera filosofía moderna: Descartes-Kant, como Heidegger; o "*mi pregunta pasa por la conciencia y sale fuera hacia el Ser*" –con la Escolástica" (Przywara, E. [1927]: *Analogia entis*..., 5).

11 Przywara, E. (1927): *Analogia entis*..., 5.

12 Como en el alemán: *Grund*, fundamento y suelo, Cf. Heidegger, M. (1951-2): *¿Qué significa pensar?* Trotta, 2005, 22.

13 Se trata de un nombre descriptivo: la búsqueda del *archê* como fundamento y constitutivo último de la *fysis*.

14 La idea platónica es el principio de intelección de lo real. Es *entelequia*, es decir, aquello que tiene sentido en sí mismo.

15 Se nombra *substancial en el sentido de relativo a la ousía*. Con el único fin de no inventar un neologismo. Substancia es traducción latina del énfasis aristotélico. *Ousía* dice más "presencia" que "substancia", la palabra griega estricta es *hypokeimenon* o, más tardíamente *hupostasis*.

La meta-noética indaga el ser en su aparición en la conciencia. La subjetivación del problema del ser le da un nuevo sentido a la indagación: el "*Yo soy, yo existo*"[16] cartesiano muestra de buena forma el énfasis en la estructura de la conciencia como modo eminente de aparición de la pregunta que interroga por el ser y, entonces, como condición de posibilidad de toda metafísica[17].

El ser aparece en la conciencia, que se hace a sí misma objeto del pensar último. Se trata de un movimiento trascendental, por cuanto *trasciende* la experiencia. Evidentemente esta definición de Kant requiere una corrección fundamental, hecha por su misma escuela: la conciencia se experimenta a sí misma al convertirse en objeto de la pregunta que interroga por el ser.

Finalmente, ya sea en el caso de la metaóntica como en el caso de la metanoética, la pregunta y la respuesta deben aparecer en el lenguaje que es, precisamente, el lugar donde la conciencia y el ente se encuentran.

Una vez que se han descrito las dimensiones formales de la metafísica será necesario tomar una opción que, por una parte, haga justicia a la complejidad del problema y, por otra, permita avanzar pedagógicamente en la intelección de sus nudos fundamentales.

2.1.3. La reciprocidad como inclusión consciente y crítica

Es evidente que la complejidad de la estructura formal de la pregunta metafísica es insoslayable. Las opciones exclusivas son incompletas y parciales. El énfasis absoluto en el movimiento fundamental nos llevaría a formular *una metafísica pre-crítica* que, por una parte, sería incapaz de dialogar con el hoy histórico de la cultura y, por otra, olvidaría el problema fundamental de la conciencia. La opción contraria es igualmente reductiva: la absolutización del movimiento trascendental perdería referencia al ente, a su legalidad interna, y correría el riesgo de perderse en la especulación sin sentido.

Se trata, entonces, de no solucionar por simplificación el problema, sino admitir su complejidad interna propia. Es así como se resistirá en la estructura recíproca y polar de la pregunta de manera consciente y crítica[18].

16 Descartes, R. (1641): *Meditación Metafísica* 3.

17 Cf. el célebre Prólogo de la segunda edición de la Crítica de Kant, Cf. Kant, I. (1787): KRV, 15-35.

18 "Al anudarse recíprocamente conciencia y ser, en el problema del Acto, como en el problema del Ser, se sigue que el problema último de la metafísica será, ostensiblemente esta *reciprocidad*, i.e, la textura del mundo que se erige a través de esa reciprocidad. La forma estructural *de re-comenzar por simultánea consideración retrospectiva y reconquista de lo dado,*

El problema se trasladará, entonces, en cada caso, a la reciprocidad interna entre ente y conciencia como estructura polar, manteniendo, de esta manera, la textura fundamental de toda legítima metafísica que es *la aporía*.

Sin embargo, dado el carácter introductorio de este curso, será necesario tomar una opción pedagógica en el trato de las tres dimensiones formales, la claridad de los conceptos y la didáctica lo reclaman.

Desde este punto de vista, la historia, como lugar del ser, es un criterio lo suficientemente objetivo como para dirimir nuestro criterio pedagógico. El espíritu humano ha realizado, en primer lugar, un movimiento *fundamental* y, luego, un movimiento *trascendental* en su pregunta por el sentido del ser. Desde los presocráticos hasta la Escolástica, el énfasis –con los matices respectivos– es dado por la metaóntica; la Modernidad enfatiza la metanoética. Finalmente, los desarrollos existenciales, fenomenológicos y analíticos han planteado el problema del ser en términos del lenguaje.

Seguir la trama histórica será, entonces, el método pedagógico de este curso en sus tres unidades, entregando elementos de metafísica fundamental, de metafísica trascendental y de metafísica del lenguaje.

Sin embargo, es necesario destacar que no se trata de una exposición sincrética sino absolutamente intencionada: la reciprocidad entre ente, conciencia y lenguaje es el problema de la metafísica como saber y, por tanto, siempre estará en el horizonte comprensivo la complejidad formal de la metafísica.

La metafísica, como esfuerzo de permanecer en la reciprocidad polar entre ente, conciencia y lenguaje, se desarrollará entonces según su decurso histórico, en tanto que la historia se nos muestra como el lugar donde se da el ser[19]. De este modo, se describirán los elementos fundamentales de la metafísica para luego abordar sus elementos trascendentales, para lograr así un panorama amplio donde situar el esfuerzo de la metafísica por el sentido del ser.

Por último, cabe destacar que el sentido del ser tiene que ver precisamente con la inclusión de la recíproca relación y compenetración entre ente y conciencia en el lenguaje. En efecto, lo que tiene sentido es aquello que tiene

---

alcanza aquí su punto culminante. Pues la *reciprocidad* es, por de pronto, un problema del todo nuevo. Pero es también, la clave más aguzada de aquello que tuvimos que constatar como la mutua compenetración de lo meta-noético y lo meta-óntico". (PRZYWARA, E. [1927]: *Analogia Entis...*, 7).

19 Importa en este momento señalar que la relación entre tiempo y ser que fundamenta la opción pedagógica recién tomada deberá ser analizada con detención más adelante. Cf. HEIDEGGER, M. (2000): *Tiempo y Ser...*, 19-44.

origen y magnitud. El problema del ser queda bien planteado cuando se indaga por su fundamento primero y radical –el ser en el ente– y por su orientación final –la conciencia que interroga por el ser– de modo universalmente expresable.

Síntesis

1. La experiencia metafísica originaria posee una estructura tridimensional. Por una parte aparece el objeto de la pregunta *–lo que se pregunta–* y, por otra, el sujeto que realiza la pregunta *–quien pregunta.* Finalmente, aparece su expresión en el lenguaje. Esta complejidad inicial ha marcado el decurso completo de la historia de la metafísica.
2. La dimensión de la metafísica que se dirige hacia el ser e interroga su condición de objeto del acto de conciencia, en su legalidad interna propia, es denominado *movimiento fundamental.* La dimensión de la metafísica que se dirige hacia la conciencia del ser, sus condiciones de posibilidad y sus límites, recibe el nombre de *dimensión trascendental.* Finalmente, la dimensión que establece las condiciones de expresión y comunicación del ser se llama *dimensión meta-lógica.*
3. La meta-óntica es, pues, la actividad metafísica desde el ente: "más allá" del ente. La meta-noética indaga el ser en su aparición en la conciencia. La meta-lógica indaga el ser en y desde el lenguaje.
4. La opción de este curso es insistir en una inclusión consciente y crítica entre las tres dimensiones de la metafísica, permaneciendo en la recíproca relación entre ente, conciencia y lenguaje, como lugares de la manifestación del ser.

2.2. Antecedentes transhistóricos de la metafísica fundamental

La dimensión fundamental de la metafísica tiene su lugar genético en Grecia. Es el espíritu griego, su genio y su destino, quien plasmó, por primera vez, la pregunta que interroga por el sentido de lo real.

Esta pregunta fue dirigida al horizonte de la "naturaleza" (*fúsis*)[1] como poseedora de una razón interna, constitutiva y radical (*lógos*). Esta razón es, al mismo tiempo, capaz de constituir la vivencia filosófica fundamental: el pensamiento sobre el ser a través de lo universal e inteligible: la idea (*eídos*).

El objeto de este título es captar el horizonte histórico en el cual estos tres conceptos formales –*fúsis*, *lógos* y *eídos*– se constituyen en antecedentes "transhistóricos"[2] de la dimensión fundamental de la metafísica. De este modo, *fúsis*, *lógos* y *eídos* conforman la forma originaria del pensar metafísico. Como esperamos mostrar, la forma en que se relacionan constituye una clave para comprender, por una parte, la historia del ser y, por otra, la estructura formal de la teoría metafísica.

Para lograr este objetivo se revisarán sumariamente (2.2.1) los esfuerzos de Heráclito y de (2.2.2) Parménides. Ambos pensadores pertenecen al período de la filosofía llamado «cosmológico»[3]; junto con los pensadores de su época, intentan descubrir el *arché* o principio constitutivo de lo real. Se trata, como veremos, de un énfasis fundamental: la sabiduría no consiste más en la interpretación de los poemas homéricos, sino en el develamiento de los componentes y la razón fundamental de la naturaleza.

Una vez descrito este primer planteamiento de la pregunta metafísica y, con ella, de su problema fundamental, a saber, el problema de razón (*lógos*) y, por tanto, de la ciencia (*epistêmê*) de lo uno en lo múltiple, entenderemos (2.3) la teoría de las ideas de Platón. En efecto, se trata de tres momentos relevantes

---

1 "Los griegos tienen un sentido innato de lo que significa 'naturaleza'. El concepto de naturaleza, que elaboraron por primera vez, tiene indudablemente su origen en su constitución espiritual. Mucho antes de que su espíritu perfilara esta idea, consideraron ya las cosas del mundo desde una perspectiva tal, que ninguna de ellas les pareció como una parte separada y aislada del resto, sino siempre como un todo ordenado en una conexión viva, en la cual y por la cual cada cosa alcanzaba su posición y su sentido" (Jaeger, W. [1995]: *Paideia*. FCE. México, 9).

2 Aquellos que permaneciendo en la historia, la atraviesan de una manera definitiva. Cf. Edwards, A.: *Erich Przywara: Comunicación divina en lenguaje creatural: una síntesis*, 19-20.

3 Orientación que, superando la explicación mítica de la naturaleza (Cf. Hesíodo: *Theog.* 116-138), se dirige hacia la interrogación del principio constitutivo del cosmos, como orden.

de la constitución del movimiento fundamental de la pregunta metafísica y, al mismo tiempo, sus primeras expresiones históricas.

2.2.1. Heráclito de Éfeso: el devenir como unidad entre *fúsis* y *lógos*[4]

Los datos biográficos[5] que se nos han transmitido de Heráclito nos permiten constituir un símbolo de su pensamiento. Se trata de un pensador solitario y crítico, llamado ya en su época "el Oscuro"[6] por su peculiar estilo filosófico: la sentencia *gnómica*[7].

No se posee una obra suya unitaria, aunque se le atribuye un escrito titulado *Sobre la naturaleza* (*Peri fuseôs*)[8] perdido. El material conservado consta de fragmentos y sentencias que deben ser analizados en su unidad interna y en su relación con la tradición filosófica que los sustenta.

La reacción de Heráclito frente a la comprensión puramente mítica de lo real y a su configuración cultural lo llevó a un pensar crítico. Su genialidad personal lo condujo a radicalizar el problema fundamental del espíritu griego, a saber, el problema (*aporía*) de la unidad y la diversidad, del reposo y el movimiento.

4 Cf. Diels, H. - Kranz, W.: *Die Fragmente der Vorsokratiker*. I Band, Wiedmannsche Verlagsbuchhandlung, Berlín 1951 (6ª edición), pp. 139-190 en adelante DK y el número del fragmento; Kirk, G. - Raven, J. E.: *Los Filósofos Presocráticos: Historia crítica con selección de textos*. Gredos. Madrid, 1987; Eggers, C. - Juliá, V.: *Los Filósofos Presocráticos I*. Gredos. Madrid, 1981. pp. 309-397; De Vogel, C.J.: *Greek Philosophy I: Thales to Plato*. E.J. Brill. Leiden, 1950. pp. 23-30; Capelle, W.: *Historia de la Filosofía Griega*. Gredos. Madrid, 1981. pp. 69-83; Gigon, O.: *Los Orígenes de la Filosofía Griega, De Hesíodo a Parménides*. Gredos. Madrid, 1980. pp. 220-273; Jaeger, W.: *La Teología de los Primeros Filósofos Griegos*. FCE. México, 1982. pp. 111-128.

5 Alcanzó su *acmé*, la edad de 40 años en la Olimpiada 69 (504-501 a.C.) según Diógenes, IX 5. Cf. DK 22 a 1; para abundancia de datos: cf. Kirk, G. - Raven, J. E. (1974): 258-261.

6 Timón de Fliunte (s. III) lo llamó el "enigmático" (*ainiktês*), según el testimonio de Diógenes, IX 6 y Cicerón le dio el título del "oscuro" (*skoteinos*), *De finibus* II, 5, 15. Cf. Kirk, G. - Raven, J. E. (1974): 261.

7 "Su modo de expresarse, tajante, parco en palabras, pero sin embargo lleno de fuerza y rico de contenido, tiene algo de lapidario. A esto se añade su tono profético y solemne, sus expresiones que a veces parecen míticas, su riqueza de imágenes grandiosas y atrevidas, sus sugestivas comparaciones; pues este poderoso espíritu no piensa todavía en conceptos abstractos, sino en grandes y concretas concepciones que nos impresionan...". (Capelle, P. [1981]: 70); recuerda a Nietzsche; Cf. Edwards, A. (1986): 23 s.s.

8 DK fr. 22 a 15-20.

Este será el énfasis fundamental de su pensar: lo real (el ser) es uno y, al mismo tiempo, deviene, conformando un continuo capaz de dar cuenta de la diversidad de la experiencia en oposición a las explicaciones míticas.

En el fr. 2, transmitido por Sexto Empírico, se esboza la tensión entre el *lógos* que es común y el juicio común (*frónêsis*) de la mayoría, que es particular:

> Por tanto, es necesario (*deî*) seguir lo común (*tô koinon*); pero, aunque el lógos es común (*toû lógoû... koinoû*), la mayoría vive como si tuviera una inteligencia particular (*idían... frónêsin*)[9].

La unidad proviene, entonces, del *lógos* y no de la multiplicidad del juicio particular. Esta idea aparece claramente en el fr. 50, transmitido por Hipólito:

> Escuchando (*akoúsantas*) no de mí (*ouk emoû*), sino del *lógos* (*allà toû logoû*); es sabio (*sofón*) confesar (*omologeîn*) que todas las cosas son una (*èn pánta eînai*)[10].

Este texto es importante para nuestra interpretación. La pregunta por el ser consiste en oír (*akouô*) al *lógos*. Existe una palabra, un discurso y una teoría que es capaz de describir lo real en su unidad, esta palabra es *lógos*.

Esta palabra realiza una confesión (*omología*), que en su sentido primigenio es un "igualar" todas las cosas (*tá panta*) diversas y múltiples que aparecen en la experiencia y que fundamentan los juicios particulares de los hombres. Desde el punto de vista del *lógos*, todas las cosas son una (*én*). Este *lógos* es común[11] aunque todavía no se encuentre totalmente desmaterializado y, además, es posible que sea coextensivo, en el pensamiento de Heráclito, con el fuego (*purós*) como principio constitutivo de lo real (*arché*).

Sin embargo, esta unidad no es monolítica y estable. Por el contrario, se trata de una unidad constituida de polos en movimiento: es una unidad dinámica y en devenir. El fr. 10, transmitido por Aristóteles, sostiene:

> Las cosas en su conjunto (*sullápsies*) son todo y no todo (*hóla ouk hóla*), idéntico y no idéntico (*sumferómenon diaferómenon*), armónico

---

[9] DK fr. 2, Sexto, *adv. Math. VII*, 133; Kirk, G. - Raven, J. E. (1987), 273.

[10] DK fr. 50, Hipólito, *Ref.* IX, 9, 1, Kirk, G. - Raven, J. E. (1987), 273.

[11] Cf. DK fr. 50.

> y no armónico (*sunâdon diâdon*), lo uno nace del todo (*ek pántôn hén*) y del uno nacen todas las cosas (*ex henòs pánta*)[12].

La indeterminación de lo real hace que de la pluralidad de las cosas (*ek pantôn*) aparezca la unidad (*hén*); y de aquella unidad (*ex henós*), todas las cosas (*pánta*). ¿Cuál es, entonces, la naturaleza de lo uno, que hace posible esa variación radical, donde el todo (*hóla*) y el no-todo (*ouk hóla*), lo idéntico (*sumferómenon*) y lo no-idéntico (*diaferómenon*), lo armónico (*sunâdon*) y lo disarmónico (*diâdon*) alcanza esa unidad compleja y polar? No en la estabilidad, sino en el devenir, como nos transmite Platón, en un texto clásico:

> Heráclito dice en alguna parte que todas las cosas se mueven (*pánta chôrei*) y nada está quieto (*oudèn ménei*) y comparando las cosas existentes (*tà ónta*) con la corriente de un río (*potamoû roê*) dice que no te podrías sumergir dos veces en el mismo río[13].

El ser y el devenir se identifican: *pánta chôrei*: todas las cosas se mueven. Sin embargo, no se trata de una dispersión radical, sino de la unidad en el movimiento. Es por esto que la imagen del río (*pótamos*) ha perdurado para mostrar el pensamiento de Heráclito. El río, siendo el mismo, está constituido por el devenir. Desde este punto de vista, es imposible bañarse dos veces en él: siempre es el mismo, siempre cambia.

En síntesis, el aporte de Heráclito al movimiento fundamental del pensar es considerar la unidad de lo real en el devenir. Esta unidad se da en el *lógos* como armonía que expresa la tensión polar de los opuestos: el todo y la parte (no-todo), la armonía y la disarmonía, lo idéntico y lo no-idéntico.

La tarea de la metafísica será, pues, captar esa armonía en el devenir visible. Esta armonía, como sostiene el fr. 54, transmitido por Hipólito:

> Una armonía invisible (*armonìê afanês*) es más intensa (*fanerês*) que otra visible (*kreíttôn*)[14].

Esta armonía constituye la naturaleza de las cosas y traspasa lo aparente. La armonía invisible del lógos da razón de la unidad, identidad y armonía de

[12] DK fr. 10, Aristóteles, *Mund*, 5, 396 b 20, Kirk, G. - Raven, J. E. (1987): 277.

[13] Platón, *Crat.* 402 a, Kirk, G. - Raven, J. E. (1987): 284.

[14] DK fr. 54, Hipólito, *Ref.* IX, 9, 1, Kirk, G. - Raven, J. E. (1987): 280.

las cosas existentes (*tà ónta*). El ser de las cosas, entendido como su verdadera naturaleza, está oculto:

> La auténtica naturaleza (*fúsis*) de las cosas suele (*fileî*) estar oculta (*krúptesthai*)[15].

El fr. 123, transmitido por Temistio, muestra que la naturaleza es críptica, es decir, está oculta. Existe una distancia entre unidad y diversidad que se expresa en el ser como devenir. La armonía invisible (*lógos*) subyace a la visible, que es juzgada por el juicio particular de los hombres (*frónesis*).

Es así como *lógos* y *fúsis* ingresan a la dimensión fundamental de la metafísica. Se debe pensar lo uno en el devenir, descifrando su clave fundamental (*lógos*) por medio de la actividad filosófica. El modo de ser (*êthos*) fundamental de Heráclito, expresado en la espontaneidad de la sentencia y en la reacción ante lo establecido, será expresado, en Parménides de Elea, de modo diverso: en forma de revelación. En ella el problema de la inteligibilidad del ser y su plena identidad consigo mismo aparecerá como núcleo integrador del pensar metafísico y, al mismo tiempo, como determinación formal de la estructura epistémica de la metafísica.

2.2.2. Parménides de Elea: la inteligibilidad del ser, religión y poesía[16]

La filosofía recién establecida alcanza una cúspide insospechada en el pensamiento de Parménides, superando las explicaciones míticas de la realidad. Si Heráclito es un pensador sentencioso e intuitivo, Parménides es un pensador sistemático, consciente de su tarea radical: pensar la verdad de lo real en su unidad y permanecer en esa unidad, sin renunciar, al mismo tiempo, de establecer las bases de la inteligibilidad de lo diverso, mutable y particular[17].

Su pensamiento está recogido en su poema también llamado *Sobre la naturaleza* (*Peri fuseôs*)[18], que ha llegado a nosotros en distintos fragmentos. Su

[15] DK fr.123.

[16] Cf. Diels, H. - Kranz, W. (1951)[6]: 217-246; Kirk, G. - Raven, J. E. (1987); Eggers, C. - Juliá, V. (1981): 399-484; De Vogel, C.J. (1950): 35-44; Capelle, W. (1981): 85-94; Gigon, O. (1980): 274-324; Jaeger, W. (1982): 93-110; Edwards, A. (1986): 65-87; Montero, F. (1960): *Parménides*. Gredos. Madrid, 8-11.

[17] Fl. 515-510 a.C. Para su vida, la principal fuente es Diógenes Laercio IX 21-23, cf. DK A 1; Kirk, G. - Raven, J. E. (1974): 371-372.

[18] DK b 1-19.

vida, a diferencia de la de Heráclito, está marcada por su inclusión en la vida pública. Parménides se muestra, entonces, como un paradigma del sabio griego: la preocupación de los problemas radicales no se aparta de la preocupación por las cuestiones éticas y políticas[19].

Nuestra exposición enfatizará tres elementos fundamentales de su pensamiento: a) el carácter religioso del poema; b) su carácter poético y, finalmente, c) la inteligibilidad del ser como clave explicativa de su texto y doctrina.

a. El carácter religioso del Poema[20]

El proemio[21] del *Poema* nos conduce al corazón de su intencionalidad religiosa. Penetrar en el problema del ser (*tò ón*) es penetrar en un medio divino. Es por esto que debe ser revelado por la diosa (*daímonos*). Sin embargo, su carácter religioso es fuertemente desmitologizador[22]: las musas (*Êliádes*), que eran la fuente de la verdad para Hesíodo[23] dejan paso a la Diosa que introduce al vidente a la encrucijada fundamental del *Poema*, donde se entrecruzan verdad (*alêtheia*) y opinión (*dóxa*).

Este elemento es fundamental, pues derriba la tesis positivista que sostiene que la teología griega es un estadio previo a la constitución de la verdadera y propia filosofía[24]. Parménides se sitúa en aquella región originaria desde la cual la íntima unión entre ser y pensar es propiamente revelada, siguiendo el *êthos* griego más originario. La metafísica es, en algún sentido arcano y profundo, teología, no sólo porque se interroga por el fundamento del ser en Dios sino porque, en último término, el ser mismo es "revelación".

b. Carácter poético

Evidentemente, no es fortuito el hecho de que el pensamiento ontológico de Parménides nos sea transmitido en la forma literaria de un *Poema* escrito en hexámetros.

[19] Se dice que organizó su ciudad con leyes "admirables" (*aristois*) según la noticia de Plutarco, *adv. Colot.* 32, 1126 a, cf. Kirk, G. - Raven, J. E. (1974): 371.

[20] Cf. Edwards, A. (1986): 109 s.s; Montero, F. (1960): 30-64.

[21] Transmitido por Sexto Empírico, cf. Dk fr. 1, Sexto, *adv. Math.*, VII, 3 (vers. 1-30). También por Simplicio, *de caelo* 557, 25 ss., Kirk, G. - Raven, J. E. (1987): 350-351.

[22] Cf. Jaeger, W. (1982): 97.

[23] Hesíodo: *Teogonía* 28.

[24] Como sostiene Jaeger.

Su forma literaria muestra su intencionalidad profunda: una introducción reveladora da paso a la vía de la persuasión (*hodoì moûnai*) que acompaña a la verdad[25], donde se expone, contra los sofistas, el principio de la inteligibilidad del ser; luego, la vía de la opinión[26], que es incognoscible dado que sostiene la contradicción. En esta vía de la opinión se muestra la cosmología de Parménides.

En la distinción de estas vías de investigación que conforman dos modos de saber se muestra la unidad que existía en el espíritu griego entre la indeterminación[27] del ser y la determinación de la aparición natural de los fenómenos.

Toda la dimensión fundamental de la metafísica posee, como problema, esa íntima relación con la poesía como modo de captar aquello inobjetivable del ser[28]. A este respecto, A. Edwards considera que el horizonte fundamental de lo poético es "habla" mediante la cual el poema de Parménides y su doctrina filosófica resuenan con sentido en el hoy transhistórico de la cultura[29]. La metafísica es habla proferida, escucha del ser en la palabra, cuya eminente manifestación es la poesía.

c. *La inteligibilidad del ser*

Este es el principio fundamental de la metafísica y es revelado por la diosa como el único camino practicable. Así, leemos en el fr. 2, transmitido por Proclo y por Simplicio:

> Pues bien, te contaré y tú, tras oír (*akoúsas*) mi relato (*mûthon*), trasládalo a las únicas vías de investigación pensables (*hodoi moûnai dizêsiós eisi noêsai*). La primera, que es (*éstin*) y no es no-ser (*ouk ésti mê eînai*), es el camino de la persuasión pues acompaña a la Verdad (*alêtheíê*); la otra, que no es (*ouk éstin*) y es necesariamente no-ser (*xreôn esti mê eînai*), ésta, te aseguro, es una vía totalmente impracticable[30].

---

[25] DK b 2-8, 44.

[26] DK b 8, 45-19.

[27] Como sostiene Anaximandro.

[28] Así piensa Heidegger, cf. Edwards, A. (1996): 18 ss.

[29] "Si buscamos la verdad de los fragmentos pre-socráticos, el sendero de búsqueda no podrá ignorar su literalidad. Pero lo buscado es la *palabra* vertida ahí. Pensar es escuchar el fundamento esencial del ser, en tanto manifiesto en la palabra que habla". (Edwards, A. [1986]: 19).

[30] DK fr. 2, Proclo, *in Tim.* I, 345, 18; Simplicio, *in Phys.* 116, 28; Kirk, G. - Raven, J. E. (1987): 353-354.

El texto indica las únicas vías de investigación que son pensables (*noêsai*). Este es un punto central, el *noûs* (intelecto, mente, consciencia) debe recorrer una vía, un camino para acceder a la verdad. Y esta verdad no admite la contradicción en sus principios: esta es la vía de la verdad, a saber, que existe (*éstin*) ser y no existe no ser (*ouk ésti mē eînai*). Lo pensable es la afirmación del ser y la negación de la nada. Ante la pregunta de por qué el ser y no más bien la nada, Parménides responde, porque es el único camino razonable. En efecto, la afirmación del no-ser y la negación del ser es "impracticable", es decir, indiscernible para la razón.

El fr. 6, transmitido por Simplicio, expresa la relación entre decir (*légein*), pensar (*noeîn*) y ser (*eînai*) y, con ella, describe la estructura formal de la pregunta metafísica:

> Lo que puede decirse (*tò légein*) y pensarse (*noeîn*) debe ser, pues es ser (*ésti … eînai*), pero la nada no es[31].

Aquí se presenta el nudo argumental de Parménides: lo no-Ente (*tò mê eon*) no es cognoscible (*ouk gnoies*) porque no entra en la esfera del lenguaje y la comunicación (*oute frasais*). Lo ente se constituye como tal en el habla comunicativa. Sólo así es plenamente comprensible la identidad entre pensar (*noeîn*) y ser (*eînai*). No se trata, pues, de una unidad idealista, extra histórica; sino de una unidad vital, interior, que se expresa y se realiza en el lenguaje.

Este ser es, por tanto, ingénito (*agénêton*) e imperecedero (*anôlethrón*), completo (*oûlon*), inmóvil (*atremès*) y eterno (*sunexes*)[32]. Al establecer estas propiedades del ser, Parménides está reaccionando contra la dualidad pitagórica. Su énfasis es fundamental: ser y pensar se reclaman en la unidad. Esta unidad tiene una textura religiosa y poética. Se trata de la vía de la verdad y, por tanto, la vía de la metafísica, como articula en el compendio de la vía de la verdad:

> Lo mismo es ser pensado y aquello por lo que es pensamiento, ya que no encontrarás el pensar sin lo que es en todo lo que se ha dicho[33].

La unidad entre pensar (*noeîn*) y lo ente (*tò ón*) se expresa relativamente. Este es el nudo de la dimensión fundamental de la metafísica: la relación entre

[31] DK fr. 6, Simplicio, in Phys. 86, 27-8; 117, 4-13, Kirk, G. - Raven, J. E. (1987): 356.
[32] DK fr. 8; Kirk, G. - Raven, J. E. (1987): 358.
[33] DK. fr. 8, Simplicio, *in Phys.* 146, 5, Kirk, G. - Raven, J. E. (1987): 362.

pensar y ser pasa por el ente, relación que será el objeto expreso del segundo antecedente histórico fundamental: la idea platónica.

De esta manera, los filósofos presocráticos plantean la pregunta fundamental de la metafísica: ¿cuál es el sentido (*lógos*) de unidad, que subyace a todas las diversidades presentes en la naturaleza (*fúsis*)? Una vez planteado este desafío, que es el antecedente transhistórico fundamental de la metafísica, es el momento de exponer las teorías metafísicas que intentan plantear, y solucionar, esta aporía permanente del pensar radical.

Síntesis

1. La dimensión fundamental de la metafísica se origina en Grecia. Heráclito de Éfeso y Parménides de Elea pueden considerarse precursores de la dimensión fundamental de la metafísica: en ellos se plantea la pregunta por la unidad del decir (*lógos*), el pensar (*noeîn*) y el ser (*eînai*).
2. Heráclito establece la existencia de una razón (*lógos*) que da cuenta de la unidad de todas las cosas (*hén pánta*). Esta unidad es inteligible, está oculta a los sentidos y se expresa en el devenir (*pánta chôrei*).
3. Parménides establece directamente la relación entre el lenguaje, el pensar y el decir. Con ello, distingue la vía de la verdadera investigación. Esta vía afirma el ser y niega el no ser. En este ámbito, se inaugura el saber de la metafísica.

2.3. Platón: la idea como relación fundamental entre *lógos* y *fúsis*

En el pensamiento de Platón[1] encontramos la primera teoría ontológicamente consistente en la historia del pensamiento. Se trata de un conjunto causalmente ordenado de doctrinas que intentan, de un modo armónico, plantear y dar cuenta del sentido del ser. Desde este punto de vista, la teoría de las ideas expresa de un modo ejemplar la tensión del espíritu griego hacia la consideración del sentido de lo real[2].

Sin duda, escapa a la pretensión de estos apuntes una consideración siquiera suficiente del sistema de Platón. Sin embargo, es de todo interés considerar algunos aspectos fundamentales de esta doctrina con el fin de recoger las raíces de la teoría platónica de las ideas. Para ello, estudiaremos el contexto en el que esta se desarrolla, su contenido esencial y el método que la sustenta. De este modo, fijaremos nuestra atención en (2.3.1) la vocación metafísica, inserta en la política y su relación con la justicia; (2.3.2) la idea del Bien y las alegorías que la expresan; finalmente, (2.3.3) estudiaremos la dialéctica como método filosófico.

2.3.1. La política, la justicia y la vocación metafísica

Platón marca un hito fundamental en la historia del pensamiento filosófico y, de modo especial, en la historia de la metafísica. Su teoría de las ideas abre un nuevo espacio de penetración. Se trata del ámbito de la vida humana en la sociedad o "política".

Si los filósofos "presocráticos" intentaron dar cuenta de la unidad de lo real, entendido este como la compleja síntesis entre *fúsis* y *lógos* –expresada en la idea de ente (*tò ón*)–, con Platón se inaugura una vertiente "pública", de marcado carácter antropológico y ético.

1 Cf. PLATÓN: *Fedón*; *Simposio* (199-212), *Política* VI-VII, *Parménides*; *Met.* 1078 b 10-1080 a 1; ROSS, W.D. (1928): *Plato's Theory of Ideas*, Clarendon. Oxford, (hay versión en castellano: ROSS, W. D. (2001): *Teoría de las ideas de Platón*, Cátedra, Madrid; DE VOGEL, C. J. (1950): 172-178; ABBAGNANO, N. (1982): *Historia de la Filosofía*, Hora. Barcelona: 88 ss. Para una visión de conjunto: cf. SANTA CRUZ, M. I. (1998): "Platón y el neoplatonismo", GRACIA, J. (ed.) (1998): *Concepciones de la metafísica*. Enciclopedia iberoamericana de filosofía. Trotta, Madrid, 27-49; IRWIN, T. (2000): *La ética de Platón*. UNAM, México, 405-429.

2 Cf. ROSS, W. D. (2001): *Teoría de las ideas...*, 26-126.

La ciencia del ser, que para Platón se identifica con la contemplación de las ideas[3], conviene al filósofo en cuanto le corresponde el gobierno de la *pólis*. Es así como la política es, en Platón, el culmen de la actividad metafísica. La ciencia del ser, es decir, la filosofía, se convierte, al mismo tiempo, en un ascenso a la contemplación de las ideas y descenso hacia las cuestiones públicas en actitud de servicio contemplativo[4].

Para dar cuenta de la política como vocación metafísica será necesario detener nuestra mirada en una de las obras fundamentales de Platón: la *República* y estudiar, en ella, sus antecedentes, la idea de política y la vocación metafísica.

a. Los antecedentes de la República *de Platón*

Es necesario destacar, en primer lugar, que el texto está situado en lo que tradicionalmente se ha llamado el "Platón medio", es decir, en el cuerpo de los diálogos que muestran una mayor madurez de la "teoría de las ideas" y en los que la figura del maestro Sócrates aparece ilustrando las doctrinas platónicas[5].

Respecto a su redacción, parece tener un carácter unitario[6], y se fecha alrededor del año 375 a.C. –cuando Platón tenía aproximadamente 55 años. Se trata de una obra de contenido político en su sentido más puro y originario: "en la *Politeia* de Platón se plantea, entonces, como su título lo sugiere, la creación de una República ideal imaginada por el filósofo. Ahora bien, este régimen político es visto en estrecha relación y casi total identificación con la justicia, la que es concebida tanto como una virtud esencial en el Estado como en los individuos"[7].

[3] Cf. La decisiva noticia platónica que trae Aristóteles en *Met* I, 6, 987a 29-988a 32. Especialmente: "..., ocupándose Sócrates de los problemas morales y no de la naturaleza en su conjunto, pero buscando en ellos lo universal, y habiendo sido el primero que aplicó el pensamiento a las definiciones, [Platón] aceptó sus enseñanzas (...) pensó que esto se producía en otras cosas, y no en las sensibles; pues le parecía imposible que la definición común fuese alguna de las cosas sensibles (...). Este, pues, llamó a tales entes, ideas" (*Met.* 1, 6, 987b 1-8); cf. *Met.* 13, 3, 1078b 17.

[4] Este ascenso y descenso constituyen, como veremos más adelante, el método dialéctico.

[5] Antes de este período, están los diálogos "aporéticos" y, posteriormente a él, los diálogos llamados "críticos". Cf. Ross, W.D. (2001): *Teoría las ideas...*, 15-25.

[6] De todas formas, es necesario destacar la tesis de que el libro I fue redactado más temprano (así piensan: Ritter, von Arnim, Friedländer y Vlastos). Cf. Velásquez, O. (1997): *Politeia: Un estudio sobre la República de Platón*. Ediciones Universidad Católica de Chile, Santiago, 17.

[7] Velásquez, O. (1997): *Politeia...*, 18.

En este sentido, el núcleo de la actividad política consiste en la administración de la justicia. Este término es el que catapulta la reflexión platónica y que, a su vez, conducirá a la idea del Bien como fundamento de toda actividad propia y específicamente humana –política– y, por tanto, de toda teoría metafísica.

b. La política como actividad filosófica

Para Platón, política y filosofía tienden a identificarse en la figura del "rey-filósofo" o del filósofo que llega a convertirse en rey. Esta curiosa "vocación regia" del filósofo se entiende plenamente en el conjunto de la teoría platónica que es, a un tiempo, política y metafísica.

Quien contempla las ideas, especialmente la idea de "justicia", sabrá lograr que cada integrante de la *pólis* "obre según su naturaleza"; y, por tanto, que la justicia impere en la ciudad. El filósofo es quien contempla las ideas; por tanto, el mejor político es el filósofo.

Por esta razón, Platón sostiene que la solución de los problemas de la *pólis* no vendrá:

> ... a menos, proseguí, que los filósofos reinen en las ciudades o que cuantos ahora se llaman reyes y dinastas practiquen noble y adecuadamente la filosofía, que vengan a coincidir una cosa y otra, la filosofía y el poder político, y que sean detenidos por la fuerza muchos caracteres que se encaminan separadamente a una de las dos, no hay, amigo Glaucón, tregua para los males de las ciudades, ni tampoco, según creo, para los del género humano; ni hay que pensar en que antes de ello se produzca en la medida de lo posible ni vea la luz del sol la ciudad que hemos trazado de palabra[8]

Este párrafo es fundamental. Sócrates expone la esencia de la "teoría" política –la ciudad que hemos trazado de palabra: la coincidencia de la *filosofía* y del poder político (*dunamis politikê*). La cuestión, que tiene evidentes consecuencias éticas y políticas, tiene una causa metafísica. El rey-filósofo contempla la idea de Bien y, por tanto, es capaz de descender a la *praxis*, iluminado por su luz trascendente. De esta manera, puede actuar con justicia, que es la

[8] *Rep.* 5, 473 d-e.

virtud política por excelencia y que corresponde al designio originario de la naturaleza humana[9].

c. *La idea de lo justo* (tò dikaion)

Todo el desarrollo temático de la *República* gira en torno al desarrollo de la idea de "justicia". Es importante destacar aquí el fuerte acento socrático de esta búsqueda. Se trata de dar con la definición de una virtud. La distinción con Sócrates vendrá en que Platón encuentra una explicación para la justicia, y su carácter arquetípico para la *pólis*, en un modelo metafísico que Sócrates no alcanzó a desarrollar[10].

El punto es de radical importancia: la "idea" (*eîdos*, *idéa*) es, en primer lugar, la definición de una cosa; aquello universal que conviene a todas las cosas particulares que pertenecen a una misma clase o género. Por ello, un sinónimo de "idea" es "género" (*géne*). Ya en los primeros diálogos platónicos aparece Sócrates preguntando por la definición, el "qué es" (*tì éstin*) de las cosas. Así, en el *Cármides* se pregunta ¿qué es la templanza?, en el *Laques* ¿qué es el valor?, en el *Eutrifón* ¿qué es la piedad? y en el *Hipias Mayor* ¿qué es la belleza?

Ross[11], citando a Ritter, sostiene que la palabra *idéa* tiene en Platón seis sentidos diferentes: 1. la apariencia externa de una cosa o su figura (*morfê*); 2. la constitución o condición de una cosa; 3. la característica que determina el concepto; 4. el concepto mismo; 5. el género (*géne*, lat: *genus*,) o la especie (lat: *species*); 6. la realidad objetiva que subyace al concepto.

Todas estas acepciones indican un mismo núcleo: la unidad inteligible de la realidad. Esta unidad es, para Platón, inmutable y eterna. Como veremos en lo que sigue, las ideas explican la realidad sensible que, considerada desde el punto de vista del ser, son apariencias. La *República*, entonces, pregunta por la "idea" o el "qué es" de la justicia, a saber, la virtud esencial para la vida de la ciudad.

9 Cf. el discurso de Aristófanes en el *Banquete*, 189a-193e donde, para explicar la naturaleza del amor, se expone el mito de la división originaria y el insaciable deseo de volver a la unidad, que expresa de un modo notable el "humus" de la idea de Justicia.

10 Aunque algunos de los primeros comentaristas sostienen que Platón vio la teoría de las Ideas en "el alma de Sócrates". Respecto al esfuerzo socrático, tenemos las siguientes fuentes: los diálogos socráticos o tempranos de Platón, las "socráticas" de Jenofonte, las noticias de Aristóteles (especialmente la de *Met.* 1, 6, 987) y la comedia de Aristófanes llamado *Las Nubes*.

11 Cf. Ross, W.D. (2001): *Teoría de las ideas*..., 30-31.

El contenido fundamental de la justicia en la *República* es que "*cada cual haga las cosas propias de sí mismo*":

> Así pues, hemos de tener presente (*mnêmoneuteron*) que cada uno de nosotros será justo y hará (*prattê*) él también lo suyo propio en cuanto que cada una de las cosas que en él hay haga (*prattên*) lo que le es propio (*tá autou*)[12].

Desde el libro II, en el que se analiza el nacimiento de las ciudades, hasta el libro IV, en el que se llega al símil entre la ciudad y el alma, se llega a la conclusión de que la virtud de la justicia es aquella que corresponde a la parte superior del alma y, por tanto, de la ciudad, y que corresponde a que cada parte de la ciudad haga lo que le corresponde por naturaleza.

Se trata, entonces, de una praxis que debe ser gobernada por una teoría fundamental: la del conocimiento de "lo propio de sí mismo"[13]. Analicemos la cuestión:

Platón establece un paralelismo entre el alma y la ciudad. Tanto en el alma como en la ciudad parecen haber tres estados recíprocos: *la dimensión apetitiva*, que corresponde a la clase trabajadora; *la dimensión volitiva*, que corresponde a la clase auxiliar (militar) y, finalmente, *la dimensión racional*, que corresponde a los filósofos.

Un hombre es justo cuando es capaz de gobernar, de un modo recto, todas sus dimensiones a la luz de su razón.

Del mismo, modo, una ciudad es justa, cuando sus clases están subordinadas a la dimensión racional representada por la clase de los filósofos:

> Y en realidad, la justicia parece ser algo así, pero no en lo que se refiere a la acción exterior del hombre, sino a la interior sobre sí mismo y las cosas que en él hay; cuando este no deja que ninguna de ellas haga lo que es propio de las demás, ni se interfiera en las actividades de los otros linajes del alma, sino que, disponiendo rectamente sus asuntos domésticos, se rige y ordena y se hace amigo de sí mismo y pone de acuerdo sus tres elementos, exactamente como los tres términos de la armonía, (...), entonces es cuando, bien templado y acordado, se pone a actuar así dispuesto ya en la adquisición de las riquezas, ya

[12] *Rep.* 4, 441 e.
[13] Cf. *Alcib*.

> en el cuidado de su cuerpo, ya en la política, ya en lo que toca a sus contratos privados, y en todo juzga y denomina justa y buena a la acción que conserve y corrobore ese estado, y prudencia, al conocimiento que la presida, y acción justa, en cambio, a la que destruya esa disposición de cosas e ignorancia, a la opinión que la rija[14].

El párrafo es claro: la armonía interior precede a la armonía política, por cuanto el recto orden doméstico es condición necesaria para el orden político.

El punto fundamental de la justicia como virtud política es el recto conocimiento de *"las cosas propias"* que se expresa en una acción (*prattein*): la fuerza política (*dúnamis politiké*).

La relevancia metafísica es indudable: existe algo en virtud de lo cual "las cosas propias" le corresponden al hombre "de suyo". Este fondo fundamental y paradigmático es el que hace inteligible el actuar individual y político del hombre justo y corresponde al mundo inteligible, del cual el filósofo es buscador.

d. Política, justicia y vocación metafísica

El libro VI está consagrado a la investigación de la actividad filosófica como aquella que, por conocer la virtud de la justicia en sí, es capaz de gobernar los destinos de la *pólis*. Examinemos algunos trazos de la figura del filósofo y, por tanto, de la actividad metafísica.

Luego de un *"largo discurso"*[15] parece que ha quedado establecido quién es el filósofo y quién no:

> ... puesto que son filósofos aquellos que pueden alcanzar lo que siempre se mantiene igual a sí mismo[16] y no los que andan errando (*isxousin*) por multitud de cosas diferentes, ¿cuáles de ellos conviene que sean jefes de la ciudad?[17]

El filósofo es aquel que alcanza lo estable, la unidad del ser y no la multiplicidad de la apariencia, sin duda, *"aquello que se mantiene igual a sí mismo"* nos recuerda el *Poema de Parménides*[18]: el ente (*tò ón*) tiene la densidad onto-

[14] *Rep.* 4, 443 d -441 a.
[15] *Rep.* 6, 484 a.
[16] Cf. *Rep.* 6, 484 b.
[17] *Rep.* 6, 484 b.
[18] DK B 8.

lógica de la unidad y la estabilidad. Es notable que Platón traslade alguna de las características del ser parmenídeo al mundo inteligible.

La idea se resalta luego con más fuerza:

> Convengamos, con respecto a las naturalezas filosóficas (*tôn filosofôn fuseôn*), en que estas se apasionan (*ômologêsthô*) siempre por aprender aquello que puede mostrarles algo de la esencia (*tês ousías*) siempre existente (*tês aéi ousês*) y no sometida a los extravíos de la generación (*geneseôs*) y corrupción (*fthoras*)[19].

El filósofo posee una "*naturaleza filosófica*", es decir, la actuación de la parte racional del alma que se apasiona por la esencia inmutable de lo real. La "pasión" es un deseo de igualación, de homologία cuya raíz fundamental se encuentra en el recuerdo (*mnêmê*) del estado originario de unidad[20].

Esta pasión lo lleva hacia las esencias (*tês ousías*) que existen eternamente (*aei*). Este es el ámbito de la investigación filosófica: el lugar eterno e invariante de la unidad. Por tanto, el filósofo buscará la verdad:

> Es pues, menester que el verdadero amante del saber tienda, desde su juventud, a la verdad sobre toda otra cosa[21].

Y esa verdad es la tensión constante al absoluto:

> Que no se te pase por alto en ella [la naturaleza filosófica] ninguna vileza, porque la mezquindad del pensamiento es lo más opuesto al alma que ha de tender (*eporechsthai*) constantemente (*aei*) a la totalidad (*pántos*) y universalidad (*toû oloû*) de lo divino (*theiû*) y de lo humano (*anthrôpinoû*)[22].

19 *Rep.* 6, 485 b.

20 "Los que aman la sabiduría son los que están entre los sabios y los ignorantes; la sabiduría versa, efectivamente, sobre lo más bello: y Eros es amor de lo bello (*tò kalôn*), por lo que Eros es filósofo (*filosofón*), es decir, amante de la sabiduría, y se encuentra entre el sabio y el ignorante. Esta es, Sócrates, la naturaleza del genio; y a diferencia de lo que pensabas, Eros no es lo amado (*tò erômenon*) sino el sujeto que ama (*tò erôn*). He aquí por qué pensabas que Eros era tan bello, ya que, a diferencia del sujeto que ama, lo amable (*tò erastón*) es verdaderamente bello, delicado, perfecto, dichoso." (*Symp.* 203 a 8-204 c 6).

21 *Rep.* 6, 485 d.

22 *Rep.* 6, 486 a.

La sublimidad de esta definición de la sabiduría como tensión a la totalidad y la universalidad bien puede ser la piedra de toque de nuestro análisis: *la dúnamis polítikê*, que se refiere al ejercicio de la justicia, como el hacer cada uno lo que le es propio, alcanza su plenitud en la tensión a lo estable y absoluto, de un modo total y universal.

Los hombres que, después de un largo estudio, alcancen ese saber, serán los reyes de la ciudad:

> Y cuando estos hombres –dije yo– llegasen a la madurez por su educación (*paideia*)[23] y sus años, ¿no sería a ellos a quienes únicamente confiarías la ciudad?[24] En efecto, los guardianes de la ciudad serán aquellos filósofos justos que tiendan al saber absoluto y total respecto de las cosas divinas y humanas[25].

Síntesis

1. El esfuerzo filosófico de Platón muestra una cima del pensamiento griego. La búsqueda de la unidad del ser en la interpretación de la *fysis* y el *lógos* desde la teoría de las ideas es el primer esfuerzo coherente y global que exhibe la metafísica como saber.
2. El horizonte problemático de Platón es la *pólis*. La madurez de su pensamiento metafísico está ordenado hacia el horizonte de la convivencia social. Se trata de un "giro antropológico" desde el énfasis físico de los presocráticos.
3. La idea rectora de la *dúnamis politikê* es la idea de justicia, definida como el "*hacer cada uno lo que le es propio*". En esta definición se juega una comprensión metafísica de la naturaleza en general y del carácter filosófico en particular.
4. La filosofía queda caracterizada como una "*tensión permanente*" *hacia lo total y absoluto de lo divino y lo humano* y es el fin de una formación (*paideia*) que se orienta a educar a los soberanos en la justicia mediante una recta disposición a la contemplación de las ideas.

---

23 El concepto de *paideia* es fundamental en el pensamiento de Platón, Cf. el luminoso capítulo de Jaeger sobre la "*paideia*" de los "regentes" en la *República* de Platón. Cf. JAEGER, W. (1995): *Paideia...*, 677-763.

24 *Rep.* 6, 487 a.

25 El contenido de esa tensión será abordado luego en el desarrollo de la idea de Bien, en el símil de la línea y en el mito de la caverna.

2.3.2. "Más allá de la esencia": La idea de Bien (Rep. VI, 507 a -511 e)

Como se vio anteriormente, en Platón asistimos a la primera "teoría" metafísica que, de un modo consistente, da cuenta de la pregunta que interroga por el sentido del ser. En efecto, la diversidad de lo real debe ser explicada mostrando su unidad y su causa más profunda. La teoría de las ideas o de las formas intenta mostrar cómo la relación entre *fúsis* y *lógos* es una relación entre lo originario y primero (i.e. el ser) y la copia/sombra (i.e. la *fúsis*). Para estudiar esta teoría, se seguirá la lectura del libro VI de la *República* a través del estudio de dos imágenes platónicas relevantes para la descripción de la teoría de las ideas: el símil del sol y la línea dividida.

a. Contexto[1]

El diálogo que se ha iniciado tenía por función mostrar cuál era la naturaleza filosófica capaz de regir de una manera armónica la *pólis* y así, realizar lo justo (*tó dikaion*) como la acción propia que a cada uno le corresponde por naturaleza[2]. Luego de una larga discusión en torno a la formación de los futuros reyes-filósofos, Sócrates encara el problema fundamental: ¿cuál es la actividad propia del filósofo? ¿Respecto de qué deberán tener una luz especial?:

> En efecto, creo yo, dije, que las cosas justas y hermosas (*díkaiá te kaì kalà*) de las que no se sabe (*agnooúmena*) en qué aspectos son buenas no tendrán un guardián que valga gran cosa en aquel que ignore (*agnnoûnta*) este extremo; y auguro que nadie las conocerá (*manteúomai*) suficientemente mientras no lo sepa (*gnôsesthai*). –Bien auguras– dijo. –¿No tendremos, pues, una comunidad perfectamente organizada cuando la guarde un guardián conocedor (*epistêmôn*) de estas cosas?–[3].

La cuestión radica en conocer (*gnôskeîn*, *mantaneîn*, *epistêmai*) qué es lo bueno y lo justo por lo cual las acciones son buenas y justas. Sin embargo,

[1] Para un contexto más amplio, Cf. VELÁSQUEZ, O. (1997): *Politeia*..., 40; GUTHRIE, W. K. C. (1990): *Historia de la Filosofía Griega. IV: Platón. El hombre en sus diálogos: primera época.* Gredos, Madrid. 478-497.

[2] Cf. *Rep.* 6, 441 e.

[3] *Rep.* 6, 506 a 4-b 2. Todos los textos están tomados de PABÓN, J. M. - FERNÁNDEZ GALIANO, M. (1949): *Platón, La República. II.* Edición Bilingüe, Traducción, Notas y Estudio Preliminar. Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 211-222.

Sócrates considera que todavía no están preparados para contemplar lo bueno y lo justo en sí:

> En fin, dejemos, por ahora, mis bienaventurados amigos, lo que pueda ser bueno en sí (*tí pot' est tagathòn*), pues me parece un tema demasiado elevado para que, con el impulso que llevamos ahora, podamos llegar en este momento a mi concepción acerca de ello. En cambio, estoy dispuesto a hablaros de algo que parece (*faínetai*) ser hijo del bien (*ékgonós toû agathoû*) y asemejarse sumamente (*omoiótatos*) a él; eso si a vosotros os agrada, y si no lo dejamos[4].

La cuestión empieza a tomar impulso filosófico. Aquello que hace a las cosas buenas es algo que es "demasiado elevado" para este estado del diálogo. Sócrates ofrece un camino: se trata de hablar de algo que es hijo y símil del bien, mediante lo cual sea posible la aproximación a lo que sea "lo bueno en sí" (*tagathón*). El camino comienza por la consideración de "las cosas buenas":

> –Afirmamos (*famén*) y definimos (*diorízomen*) en nuestra argumentación (*tô logô*) –dije– la existencia (*eînai*) de muchas cosas buenas (*pollà kallá*) y muchas cosas hermosas (*pollà agathà*) y muchas también de cada una de las demás clases (*ekasta*).
>
> –En efecto, así lo afirmamos.
>
> –Y que existe, por otra parte, lo bello en sí (*autò kalòn*) y lo bueno en sí (*autò agathón*); y del mismo modo, con respecto a todas las cosas que antes definíamos (*etíthemen*) como múltiples (*perì pántôn … pollà*), consideramos, por el contrario, cada una de ellas como correspondiente a una sola idea (*kat' idéan mían*), cuya unidad suponemos (*ekástou ôs miâs oúsês tithéntes*) y llamamos a cada cosa "aquello que es" (*hò éstin*).
>
> –Tal sucede.
>
> –Y de lo múltiple decimos que es visto (*orâsthai*), pero no concebido (*noeîsthai d'oú*) y de las ideas (*tàs d'idéas*), en cambio, que son concebidas (*noeîsthai*), pero no vistas (*orâsthai d'oú*)[5].

4 *Rep.* 6, 506 e 1-5.
5 *Rep.* 6, 507 b 5-10.

El texto muestra dos realidades: las cosas múltiples (*tà pollà*) y las ideas (*idéas*). La primera realidad es percibida por los sentidos, la segunda por la inteligencia. La cuestión radica en explicar lo que es "el bien", a partir de esta teoría de las ideas. Sócrates ha puesto el énfasis en la visión. En efecto, para Sócrates, la vivencia de percepción visual guarda una estrecha correlación con la concepción intelectual (*noêsis*). De esta forma, la multiplicidad de lo real es percibida por la visión[6]. Sin embargo, la misma visión requiere de la luz que es absolutamente necesaria para captar la multiplicidad de lo real:

> –Porque aunque, habiendo vista en los ojos, quiera usar de ella, y aunque esté presente el color en las cosas, sabes muy bien que si no se añade la tercera especie (*tríton génos*) particularmente (*idía*) constituida para este mismo objeto (*ep'autò pefukós*), ni la vista verá nada (*hê opsis... ópsetai*) ni los colores serán visibles (*te chrômata éstai aórata*).
>
> – ¿Y qué es eso (*tínos...toútou*) –dijo– a que te refieres?
>
> –Aquello –contesté– a lo que tú llamas luz (*fôs*)[7].

El contexto se cierra con este texto. Si se busca encontrar aquello por lo cual las cosas buenas lo son, es necesario dilucidar cuál es la condición de posibilidad de la visión misma de las cosas múltiples. Esta condición de posibilidad es la fuente de donde mana toda luz. De este modo, se comprende el paralelismo al cual nos quiere conducir Platón. Del mismo modo que la visión de las cosas múltiples requiere de algo distinto de ellas y del ojo, a saber, de la luz, asimismo, para el conocimiento de las cosas inteligibles es necesario algo distinto de ella y de la mente que las piensa. Este paralelismo se expone en el "símil del sol".

b. El símil del sol[8]

La dificultad teórica para exponer la idea de Bien tiene una profunda raíz metafísica. Para la teoría de Platón, y como veremos más abajo:

---

[6] Este será un tópico permanente en la filosofía griega; así, Aristóteles nos dirá que la visión es el más perfecto de los sentidos porque nos permite captar un mayor número de diferencias.

[7] *Rep.* 6, 507 d 11- e 4.

[8] Para lo que sigue, Cf. GUTHRIE, W. K. C. (1990): *Historia...*, 482-487.

> … el bien (*toû agathoû*) no es esencia (*ouk ousías óntos*), sino algo que está todavía más allá de la esencia (*all'éti epékeina tês ousías*) en cuanto dignidad y poder (*presbeía kaì dunámei huperéchontos*)[9].

Esta condición trascendente hace que sólo sea posible acercarse a su realidad más profunda a través de imágenes. Desde este punto de vista, el sol aparece como "hijo" del Bien[10], por cuanto permite comprender, similarmente, cómo la idea de Bien preside y obra en el mundo inteligible: de la misma manera que el sol en el mundo sensible. Vayamos al texto.

> –Pues bien, he aquí –continué– lo que puedes decir que yo designaba como hijo del bien (*tòn toû agathoû ékgonon*), engendrado (*egénnêsen*) por este a su semejanza (*análogon eautô*) como algo que se comporta, en la región inteligible (*en tô noêtô tópô*) con respecto a la inteligencia (*prós te noûn*) y a lo inteligido (*tà nooúmena*) del mismo modo que en la región visible (*en tô óratô tópô*) respecto a la visión (*prós te ópsin*) y a lo visto (*tà orômena*)[11].

El texto nos muestra dos realidades: el lugar de lo visible y el lugar de lo inteligible: tal como el sol ilumina lo visible, la idea de bien ilumina lo inteligible. Lo inteligible tiene, pues, relación con el alma y la idea de Bien. Este punto es importante, dado que, como vimos anteriormente, para Platón, es el alma el lugar donde debe comenzar el proceso de unificación de lo diverso que luego, como veremos en el próximo título, deberá ser transmitido por medio de la educación a la *pólis*. La importancia del alma se ve en el texto que consideraremos a continuación:

> Pues bien, considera del mismo modo lo siguiente con respecto al alma (*tês psuchês*). Cuando ésta fija su atención (*nóei*) sobre un objeto iluminado por la verdad (*alêtheiá*) y el ser (*tò ón*), entonces lo comprende (*enóêsen*) y conoce (*égnô*) y demuestra tener inteligencia (*noûn échein faínetai*); pero cuando la fija en algo que está envuelto

9 *Rep.* 6, 509 b 8-10.

10 Como sostiene más abajo: "¿Y a cuál de los dioses del cielo puedes indicar como dueño de estas cosas y productor de la luz, por medio de la cual vemos nosotros y son vistos los objetos con la mayor perfección posible? –Al mismo –dijo– que tú y los demás, pues es evidente que preguntas por el sol" (*Rep.* 6, 508 a).

11 *Rep.* 6, 508 b 12- c 2.

> en tinieblas (*eis tò tô skótô kekraménon*), que nace (*tò gignómenón*) y perece (*apollúmenon*), entonces, como no ve bien, el alma no hace más que concebir opiniones siempre cambiantes (*tàs dóxas metabállon*) y parece hallarse privada de toda inteligencia (*noûn ouk échonti*)[12].

La inteligencia conoce el mundo inteligible (el lugar del entendimiento y de las ideas) cuando posee la luz del bien: luz de verdad y de ser. Sin embargo, si no está iluminada, recae en la región de las tinieblas, reino de la apariencia y de la opinión. Concluye Platón, en labios de Sócrates:

> Puedes, por tanto, decir que lo que proporciona la verdad (*tò tên alêtheian paréchon*) a los objetos del conocimiento (*toîs gignôskoménois*) y la facultad de conocer al que conoce (*kaì tô gignôskonti tên dúnamin apodidòn*), es la idea de Bien (*tên toû agathoû idéan*), a la cual debes concebir como objeto de conocimiento (*ôs gignôskoménês ... dianooû*), pero también como causa de la ciencia y de la verdad (*aitían d'epistêmê oûsan kaì alêtheías*); y así, por muy hermosas que sean ambas cosas, el conocimiento (*gnôseôs*) y la verdad (*alêtheías*), juzgarás rectamente si consideras esa idea como otra cosa distinta y más hermosa todavía que ellas[13].

La idea de Bien, siendo distinta al conocimiento y la verdad, proporciona la verdad y la posibilidad de conocer los objetos, del mismo modo que el sol proporciona la luz y la posibilidad de conocer las cosas del mundo sensible:

> Y en cuanto al conocimiento y la verdad (*epistêmê ... alêtheían*), del mismo modo que en aquel otro mundo se puede creer que la luz (*fôs*) y la visión (*opsin*) se parecen al sol (*êlioeidê*), pero no sean el mismo sol, del mismo modo en este es acertado el considerar que uno y otra son semejantes al bien (*agathoeidê*), pero no lo es el tener a uno cualquiera de los dos por el bien mismo, pues es mucho mayor todavía la consideración (*meizónôs timêtéon*) que se debe al modo de ser del Bien (*tên toû agathoû éxin*)[14].

[12] *Rep.* 6, 508 d 4-9.
[13] *Rep.* 6, 508 e 1-6.
[14] *Rep.* 6, 509 a 1-5.

El símil del sol llega, entonces, a su punto más elevado. La idea de Bien otorga el ser y la verdad, pero está "más allá" del ser y la verdad. En esto consiste la fortaleza metafísica de esta teoría. El Bien es una idea propia y estrictamente "metafísica" como condición de posibilidad real de la verdad y del ser y, por tanto, del conocimiento científico de lo real:

> Del mismo modo puedes afirmar que a las cosas inteligibles (*toîs gignôskoménois*) no sólo les adviene por obra del Bien su cualidad de inteligibles (*gignôskesthai*), sino también se les añaden, por obra también de aquél, el ser (*tò eînai*) y la esencia (*tên ousían*); sin embargo, el Bien no es esencia (*ouk ousías óntos*), sino que está encima de la esencia (*all' éti epékeina tês ousías*) en cuanto a dignidad y poder[15].

La interpretación de este texto central es ardua: ¿qué es la idea de Bien? ¿A qué se refiere Platón cuando sostiene que está encima de la esencia? ¿Qué debemos entender por "dignidad" y "poder"?

¿Qué es la idea de Bien? Para Platón, la sola formulación de esta pregunta nos lleva al camino de la imagen y del símil. En efecto, la pregunta por la naturaleza del Bien es la pregunta que interroga por su esencia. Sin embargo, el Bien excede la esencia hacia un lugar más alto, el lugar del ser[16]. Desde este punto de vista, la Idea de Bien es, en su unidad, de una manera distinta y excelente, la causa del ser y del conocimiento de todo lo que es: "*la idea de Bien, existencia suprema, proporciona a la verdad su existencia inteligible sin dejar, a su vez, aquélla de existir en una condición que es considerada "incluso mayor" [a las ideas]*"[17].

¿Qué significa que la idea de Bien está más allá de la esencia? En primer lugar, significa que existe una diferencia entre las ideas y la idea de Bien. La cuestión posee la más honda consecuencia metafísica. En efecto, si lo fenoménico, sujeto a generación y corrupción, encuentra su explicación científica en

15 *Rep.* 6, 509 b 5-10.

16 Como bien nota Velásquez, Platón no dice que la idea de Bien está más allá de la esencia y el ser, sino sólo de la esencia: "No sé si los estudiosos se han preguntado alguna vez por qué no se dijo "no es ni ser ni esencia", y sólo se dice que la Idea de Bien "no es esencia". Yo supongo que esto sucede porque la Idea de Bien tiene, efectivamente, una calidad de existencia que es propia a su "condición" o "naturaleza" (*hexis*), la que es, además, concebida como "incluso mayor" que el resto de los inteligibles" (Velásquez, O. [1997]: *Politeia*..., 44).

17 Velásquez, O. (1997): *Politeia*..., 44.

el mundo inteligible (las ideas), entonces, ¿dónde encuentran estas la fuente de su verdad y de su ser? Según el símil del sol, ellas (las ideas) son como la capacidad (visión) y la luz que hacen posible la percepción de las cosas, pero ellas mismas no son la fuente de su luz, ni de su ser, ni de su verdad. La idea de Bien es la fuente del ser y de la verdad de todo lo real y, por tanto, el principio de la ciencia del filósofo que está llamado a regir la *pólis*[18].

¿Qué debemos entender por "dignidad" (presbeía) y "poder" (*dúnamis*)? Platón nos muestra que, por una parte, la idea de Bien está "más allá" de la sustancia (de toda idea y de sus sombras); por otra, que la idea de Bien es "más digna" y "más poderosa". Este contrapunto muestra la continuidad de la "cadena del ser"[19]. Este poder, de naturaleza metafísica, está llamado a guiar el desarrollo completo de la *pólis*, de tal manera que "*la educación de los soberanos sea una ascensión continua hacia el Bien*"[20].

c. *El símil de la "línea dividida"*[21]

Luego del símil del sol, Glaucón queda maravillado por la sublimidad del discurso de Sócrates y le pide una mayor profundización[22]. Sócrates accede a continuar su explicación, estableciendo ahora con mayor claridad el orden jerárquico que existe en lo real. Las imágenes y las creencias que nos formamos del mundo sensible dependen del saber científico y de la contemplación de las ideas del mundo inteligible. Sócrates comienza estableciendo estos dos órdenes:

---

18 "La expresión 'está incluso más allá de la esencia' define más claramente la concepción que tiene Platón de una realidad que existe en forma absoluta, es decir, liberada, absuelta de toda otra condición; pero que al mismo tiempo está de algún modo al interior de algo que es la totalidad de lo real, de lo que ella, la Idea de Bien, es la cima" (VELÁSQUEZ, O. [1997]: *Politeia...*, 45).

19 "La idea más alta de Platón no extingue al ser, sino que está, por decirlo así, al interior de la cadena del ser". (FRIEDLÄNDER, P. [1958]: *Plato an Introduction*, New York, 78) en VELÁSQUEZ, O. (1997): *Politeia...*, 45.

20 DIÉS, A.: *Platon La Republique*, I, *Introduction*, LXIV en VELÁSQUEZ, O. (1997): *Politeia...*, 45.

21 Para lo que viene, cf. VELÁSQUEZ, O. (1997): *Politeia...*, 48-52; GUTHRIE, W. K. C. (1990): *Historia...*, 487-496. Es en este símil donde podemos encontrar con mayor claridad la consistencia de la teoría de las ideas como teoría ontológica.

22 Cf. *Rep.* 6, 509 c.

> –Pues bien –dije– observa que, como decíamos, son dos[23], y reinan (*basileúein*), el uno en el género y región inteligibles (*tò mèn noêtoû génous...tópou*) y el otro, en cambio, en la visible (*oratoû*)[24].

Una vez que establece esta división, que ya conocíamos previamente, Platón mostrará cómo es posible asimilar la relación entre estos dos reinos a la división de una línea. Es interesante destacar, además, que este símil de carácter matemático corresponde a un nivel de abstracción mayor que el símil anterior (el sol) que se refiere la percepción visual, que es sensible.

> –Toma pues, una línea que esté cortada en dos segmentos desiguales y vuelve a cortar cada uno de los segmentos, el del género visible (*toû orômenoû génous*) y el del inteligible (*tò toû noouménou*), siguiendo la misma proporción. Entonces tendrás, clasificados según la mayor claridad (*safêneía*) u oscuridad (*asafenía*) de cada uno: en el mundo visible, un primer segmento, el de las imágenes. Llamo imágenes (*eikónes*) ante todo a las sombras (*tàs skiás*), y en segundo lugar a las figuras (*fantásmata*)[25] que se forman en el agua y en todo lo que es compacto, pulido y brillante, y a otras cosas semejantes, si es que me entiendes[26].

Platón intenta mostrar la relación que existe entre el mundo de lo visible y de lo inteligible y comienza dividiendo una línea en cuatro segmentos, en orden de claridad y oscuridad[27].Una vez realizada esta operación, ubica en el sector más oscuro a las "sombras" o "imágenes".

Platón continúa en orden ascendente:

> –En el segundo pon aquello de lo cual esto es imagen: los animales (*tá zôa*) que nos rodean, todas las plantas (*tò futeutòn*) y el género entero de las cosas fabricadas (*tò skeuastòn hólon génos*)[28].

23 Los géneros de la realidad.

24 *Rep.* 6, 509 d 1-3.

25 Parece que se refiere, en primer lugar, a las imágenes en sentido metafísico, es decir, a las sombras de las cosas concretas, sujetas a la generación y a la corrupción y, en segundo lugar, al sentido corriente de imagen, es decir, a aquellas que se forman en las superficies bruñidas.

26 *Rep.* 6, 509 d 6-510 a 3.

27 Se debe notar que la claridad y la oscuridad son respecto de la iluminación que proviene de la idea de Bien.

28 *Rep.* 6, 510 a 5-6.

El segundo segmento es el reino de lo visible-concreto: el reino de lo sujeto a la generación y a la corrupción. Es notable que el símil de la línea está realizado en base a la claridad, es decir, a la cercanía respecto de la fuente de la luz –la verdad y el ser–, que es la idea de Bien. En efecto, la realidad más devaluada es "la copia de la copia", es decir, las imágenes o sombras de las cosas sensibles (primer segmento) y, en segundo lugar, estas mismas cosas sensibles (segundo segmento). Ambas forman el ámbito o género de lo visible[29]. Una vez que se ha dividido el segmento de lo visible, se debe dividir el segmento de lo inteligible.

El paso es complejo y requiere de una doble explicación. En un primer momento, Sócrates explica que el conocimiento de lo inteligible es realizado por el alma que busca, partiendo de las cosas, un fundamento que no tenga en otro fundamento que en sí mismo (una hipótesis sin hipótesis).

Glaucón no comprende este salto especulativo[30], entonces, Sócrates insiste. Se debe realizar ahora una segunda división, ahora del mundo de lo inteligible. Este se divide en dos partes (los dos segmentos restantes): por una parte, aquellas cosas, como los objetos matemáticos, que requieren de hipótesis[31] y, por otra, aquellas cosas que son el fundamento de estas hipótesis, las ideas, de las cuales existe propiamente ciencia:

Pues bien, aprende ahora que sitúo en el segundo segmento de la región inteligible[32] aquello a que alcanza por sí misma la razón (*autós ho lógos*) valiéndose del poder dialéctico (*tê dialégesthai dunámei*) y considerando las hipótesis no como principios (*tàs hupothéseis … ouk archàs*), sino como verdaderas hipótesis (*tô onti hupothéseis*), es decir, peldaños (*tàs epibáseis*) y trampolines (*hormás*) que la eleven a lo no hipotético (*toû anupothétou*), hasta el principio de todo (*epì tên toû pantòs archên*); y una vez llegado a este, irá pasando de una a otra de las deducciones que de él dependen hasta que, de ese modo, descienda (*katabainê*)

29 "¿Accederías acaso –dije yo– a reconocer que lo visible se divide, en proporción a la verdad y a la carencia de verdad, de modo que la imagen se halle, con respecto a aquello que imita, en la misma relación que en lo conocido" (*Rep.* 6, 510 a).

30 Cf. *Rep.* 6, 510 b.

31 "Creo que sabes que quienes se ocupan de la geometría, aritmética y otros estudios similares, dan por supuestos los números impares, las figuras, las tres clases de ángulos y otras cosas emparentadas con estas y distintas en cada caso; las adoptan como hipótesis, procediendo como si las conocieran, y no se creen ya en el deber de dar ninguna explicación ni a sí mismos ni a los demás con respecto de lo que consideran evidente para todos..." (*Rep.* 6, 510 c).

32 En el primero están ubicadas las cosas matemáticas (*mathemata*) que sirven de hipótesis al conocimiento discursivo (*dianoia*).

a la conclusión sin recurrir en absoluto a nada sensible, antes bien, pasando de una a otra y terminando en las ideas (*eis eídê*)[33].

Este segundo segmento de las ideas es el segmento de la ciencia y consiste en una elevación (*anábasis*) desde lo sensible a lo inteligible y en un descenso (*katábasis*) desde lo inteligible al conocimiento de lo real.

Sin embargo, este segmento, es decir, las ideas, debe servir de "peldaño" (*tàs epibáseis*) hacia la contemplación de la idea de Bien, la hipótesis sin hipótesis, el principio sin principio del que pende todo el conocimiento científico.

Este párrafo describe, con mucha precisión, el método metafísico de Platón en su período medio: el método dialéctico (*dialégesthai dunámei*). La razón, mediante el discurso y la ascesis, es capaz de ascender desde el reino de lo visible, sujeto a generación y corrupción, hasta lo inteligible. Sin embargo, sólo será capaz de ascender hasta la idea de Bien si esta se le revela de un modo gratuito. El método dialéctico, en el que se funda la metafísica platónica, es una preparación o disposición al acontecimiento del ser[34], como atestigua Glaucón:

> –Ya me doy cuenta –dijo–, aunque no perfectamente pues me parece muy grande la empresa a la que te refieres, de que lo que intentas es dejar sentado que es más clara (*saféstеron*) la visión del ser (*diorízein einaî*) y de lo inteligible que proporciona la ciencia dialéctica (*tês toû dialégesthai epistêmês*) que las llamadas artes (*hupò tôn technôn*)...[35]

En efecto, la ciencia (*epistêmê*), es intuición de la Idea de Bien en, y a través de, las ideas. Es, por tanto, superior al conocimiento discursivo (*diánoia*) que procede mediante hipótesis y, por supuesto, es superior tanto de la creencia (*pistis*) que tenemos de las cosas sensibles como de la imaginación (*eikasia*) que nos hacemos de ellas, como finalmente resumirá Sócrates:

> –Lo has entendido –dije– con toda perfección. Ahora aplícame a los cuatro segmentos (*téttarsi tmêmasi*) estas cuatro operaciones que realiza el alma (*téttara ... pathêmata en tê psuchê*): la inteligencia (*noêsin*)

---

33 *Rep.* 6, 511 b 3- c 2.

34 Cf. La descripción de este mismo método en el *Symp.* 211 e: desde la multitud de las cosas bellas, el amante, por elevación, se desprende del individuo y "súbitamente" se realiza una intuición espiritual suprema de la idea de Bien.

35 *Rep.* 6, 511 c 3-6.

> al más elevado[36]; el pensamiento (*diánoian*), al segundo[37]; al tercero dale la creencia (*pístin*)[38] y al último[39], la imaginación (*eikasían*); y ponlos en orden (*táxon autà anà lógon*), considerando que cada uno de ellos participa (*metéchei*) más de la claridad (*safêneias*) cuanto más participen (*metéchein*) de la verdad (*alêtheías*) los objetos a los que se aplica[40].

Con esta conclusión magistral, Platón pone en boca de Sócrates su entera teoría metafísica. Existe un orden en el ser que depende de la participación (*metéchis*) de la realidad en el ser de la idea de Bien. Esta participación otorga claridad y conocimiento. La lejanía, en cambio, es oscuridad y sombra.

La región más cercana al Bien es la región de lo inteligible y la más lejana es la región de lo visible. La primera se refiere a las ideas y su intuición corresponde a la ciencia, es el lugar del "salto" a la contemplación de la idea de Bien, que adviene súbitamente al filósofo en este proceso de ascensión (*anábasis*); y a las cosas matemáticas, que son hipótesis explicativas que requieren de las ideas para su explicación, y que se alcanzan por el proceso discursivo.

La segunda región está compuesta por las imágenes o sombras, de las que tenemos imaginación y de las realidades sensibles, de las que tenemos creencia u opinión[41]. Sin embargo, el método dialéctico no se detiene en la ascensión (*anábasis*) sino que tiene un compromiso político (*katábasis*). El filósofo, luego de contemplar la idea de Bien, deberá descender a la *polis*, para realizar la justicia y contribuir al ideal metafísico de la vida en común.

De este modo, Platón exhibe su teoría de las ideas como una teoría ontológica consistente: el orden de los entes reales es explicado por la imitación y la participación que tienen las cosas mutables y corruptibles con las ideas inmutables e incorruptibles. Estamos ante una teoría fundamental.

Este orden, empero, es conocido a través del razonamiento en distintos estrados de cognoscibilidad que va desde la opinión hasta la episteme. La coordinación de ambos órdenes se realiza en la idea de Bien: en ella, se da consistencia fundamental al ser real y consistencia trascendental al conocimiento

---

36 Al segmento de las ideas.

37 Al segmento de las cosas matemáticas.

38 Al segmento de las cosas sensibles.

39 Al segmento de las imágenes.

40 *Rep.* 6, 511 d 6- e 4.

41 Incluso la ciencia del cosmos tendrá, para Platón, el estatuto de "opinión verdadera" en tanto que se refiere al universo de las cosas que han sido engendradas, Cf. *Tim.*, *passim.*

de este ser real. La idea de Bien, como el sol, no sólo da el ser a los objetos (fundamenta) sino que además los ilumina (es la condición de posibilidad trascendental de su conocimiento).

Síntesis

1. En Platón asistimos a la primera teoría ontológica que, de un modo consistente, da cuenta de la pregunta que interroga por el sentido del ser. En efecto, la diversidad de lo real debe ser explicada mostrando su unidad y su causa más profunda: la teoría de las ideas.
2. La dificultad teórica de exponer la idea de Bien tiene una profunda raíz metafísica: para la teoría de Platón, "*el bien no es esencia, sino algo que está todavía más allá de aquella (la esencia) en cuanto dignidad y poder*" (*Rep.* VI, 509b). Esta condición trascendente hace que sólo sea posible acercarse a su realidad más profunda a través de imágenes.
3. El "símil del sol" muestra cómo la idea de Bien otorga el ser, la verdad y el conocimiento a toda la realidad, tal y como el sol es la causa de la luz y de la visión. Sin embargo, así como el sol está más allá de la luz y la visión, la idea de Bien "*está más allá de la sustancia en dignidad y en poder*".
4. El "símil de la línea dividida" muestra el orden metafísico de lo real dividido en dos géneros: el visible y el inteligible. El primero está compuesto por las imágenes o sombras y por las cosas sensibles; el segundo, por los objetos matemáticos y por las ideas. En el primer mundo, el alma utiliza la imaginación y la creencia (que forman la opinión), y en el segundo, la razón discursiva y la ciencia.
5. El método dialéctico consiste en la ascensión desde el mundo de lo visible a lo inteligible hasta la contemplación de la idea de Bien. Además, consiste en el descenso desde la idea de Bien hacia la configuración de la ciudad justa, labor del filósofo, llamado a gobernar haciendo que cada uno haga lo que le es propio.

2.3.3. La *dúnamis dialéctica* como método metafísico: el símil de la caverna

> –Entonces –dije yo–, el método dialéctico es el único que, echando abajo las hipótesis, se encamina hacia el principio mismo para pisar allí terreno firme; y al ojo del alma, que está verdaderamente sumido en un bárbaro lodazal, lo atrae con suavidad y lo eleva a las alturas, utilizando como auxiliares en esta labor de atracción a las artes ha poco enumeradas, que, aunque por rutina las hemos llamado muchas veces conocimientos, necesitan otro nombre que se pueda aplicar a algo más claro que la opinión, pero más oscuro que el conocimiento.[1]

La teoría de las ideas inaugura el carácter propiamente metafísico de la pregunta que interroga por el sentido del ser de lo real. Los problemas de la unidad y la diversidad, de la estabilidad y del movimiento, de la ciencia y de la opinión, encuentran en ella un modelo completo y jerarquizado. En efecto, esta teoría, partiendo de la primacia "hiperhipotética" de la idea de Bien (que está más allá de las esencias en dignidad y poder), es capaz de explicar, a un tiempo y de modo consistente, el sentido de lo real y el modo en que el hombre es capaz de conocerlo.

En efecto, la supervivencia de la *pólis* depende de un gobierno justo y este gobierno sólo es posible en la medida que se conozca qué es la justicia y cómo esta participa[2] en la idea de Bien. Esta contemplación es la actividad filosófica realizada en la ciencia dialéctica (*tês toû dialégesthai epistêmês*)[3].

Sin embargo, el camino (o método) filosófico no se detiene en la contemplación de la suprema idea de Bien, sino que está llamada al descenso político. En efecto, la labor de quien ha contemplado la luz es iluminar a quienes todavía permanecen en las tinieblas, a quienes todavía permanecen en la "caverna" de la ignorancia y la opinión.

El proceso de este ascenso y descenso es el método dialéctico. Este proceso es descrito por Platón en la alegoría de la caverna[4]. Para lograr una

[1] *Rep.* 7, 533 c - d.

[2] Para profundizar en la idea de participación (*metechis*), Cf. Ross, W. D.: *Teoría platónica de las Ideas,...* p. 273.

[3] Cf. *Rep.* 7, 511 c 3-6.

[4] Cf. *Rep.* 7, 514 a -518 b. Para lo que sigue, Cf. Ross, W. D. (2001): *Teoría de las ideas...*, 88-102; Velásquez, O. (1997): *Politeia...*, 53-58. Como literatura específica, Cf. Cornford,

recta interpretación de esta alegoría, se establecerá brevemente su contexto para describir luego el ascenso hacia la idea de Bien y, finalmente, el descenso hacia la *pólis*.

a. Contexto del símil: La ausencia de formación (apaideusía)

El texto inaugura el libro VII de la *República* y sigue a los símiles del sol y de la línea dividida y trata en detalle sobre la naturaleza de la educación o "falta de ella" en la cual se encuentra la naturaleza humana (*tên fúsin paideias* ... *apaideusías*)[5]. Se debe recordar que los "guardianes" deben ser educados en la filosofía, para que, después de una larga preparación, les pueda ser entregado el gobierno de la ciudad[6].

Sin embargo, el contexto de esta alegoría es más arcano y se encuentra en el estado de "falta de educación" (*apaideusía*) en el que se encuentra el ser humano. El punto nos lleva a plantear una cuestión originaria que debe formar parte de toda teoría metafísica: ¿cuál es el origen del deseo de saber y, por tanto, el origen del estado actual de ignorancia?

Como vimos anteriormente, esta "errancia" fundamental como "olvido" o "exilio" del ser es un elemento primordial de todo el recorrido transhistórico de la pregunta que interroga por el sentido del ser[7].

En Platón, el origen de la *apaideusía* se encuentra en la descripción mítica de la pérdida del "estado original" descrita en el *Banquete* o *Simposio*[8], en el complejo discurso de Aristófanes[9].

En el origen existieron tres géneros de hombres lo varón, lo hembra y lo "común a ambos", excelentes en fuerza y vigor, "*con pensamientos tan grandiosos en sus mentes* (*tà fronêmata megála eíchon*) *que la emprendieron con los dioses* (...)

F. M. (1932): *Mind*, XLI, 37-52; 173-190; ROBINSON, R.: *Plato's Earlier Dialectic*, 151-213.

5 Como sostiene Jaeger: "El símil del sol y el símil de la caverna agrupados en una unidad como veíamos por la proporción matemática de las cuatro gradaciones del ser, representan una sola encarnación simbólica de la esencia de la paideia". (JAEGER, W. [1995]: *Paideia*..., 691). Cf. JAEGER, W. (1995): *Paideia*..., 691-695.

6 Cf. *Rep*. 6, 504 a -505 b donde Platón trata sobre el camino que deben recorrer los guardianes para alcanzar el estudio más alto (*mégiston mathema*), que está más allá de las virtudes.

7 Cf. HEIDEGGER (2001): "La doctrina platónica de la verdad", *Hitos*, Alianza Editorial, Madrid, 173-198. Se trata de una exégesis de la alegoría de la caverna orientada a la descripción de la verdad (*alêthéia*) como horizonte del pensar filosófico. Cf. *Supra*., 1.1.1. *Hacia un punto de partida*.

8 En adelante: *Symp*.

9 Cf. *Symp*. 188 a -193 e.

pusieron manos a la obra para encumbrarse aún sobre los mismos dioses" (*Symp.* 190b 6). Su castigo fue el ser debilitados, mediante la división de cada uno en partes:

> Y, después de mucho pensarlo (*ennoêsas*), habló Zeus y dijo de esta manera: "me parece haber dado con la traza para que haya hombres y cese, con todo, su insolencia (*tês akolasías*): debilitarlos (*asthenésteroi*). Voy, dijo, a dividir cada uno en dos (*diatemô dícha ékaston*), con lo que resultarán más débiles (*asthenésteroi*) y a la vez, más útiles (*chrêsimôteroi*) para nosotros por haber crecido en número"[10].

Es importante destacar que la falta de los hombres es intelectual. Se trata de "grandes pensamientos" (*tà fronêmata megála*). El castigo es, por tanto, orientado a esa naturaleza intelectual. La "división", al mismo tiempo que los hace más débiles, los hace más útiles, disponibles por el aumento de su número[11].

La división de los hombres originarios explica, como veremos en el siguiente texto, el "deseo" amoroso que hace que el hombre y la mujer tiendan el uno hacia el otro y, a la vez, el deseo de "volver al origen":

> Y desde este suceso es el amor entre los hombres innato (*hó érôs émfutos allêlôn toîs anthrôpois*) y perenne recordatorio de nuestra prístina naturaleza (*tês archaías fúseôs sunagôgeùs*), que ha tomado por empresa de sus manos hacer de dos uno (*hén ek duoîn*) y sanar la naturaleza humana (*iásasthai tên fúsin tên anthrôpínên*)[12].

Esta "caída original" está a la base de la "falta de educación" (*apaideusía*) de la que habla la alegoría de la caverna. Desde este punto de vista, la "sanación" (*iásasthai*) de la naturaleza humana proviene del método dialéctico que, en su ascenso hacia la verdad del Bien, unifica lo diverso en una sola experiencia vital (*hén ek duoîn*) y, lo que es fundamental para la metafísica, en un solo saber supremo.

El texto, que da comienzo al libro VII de la *República*, comienza con una descripción del símil:

10 *Symp.* 190 c 6- d 3.

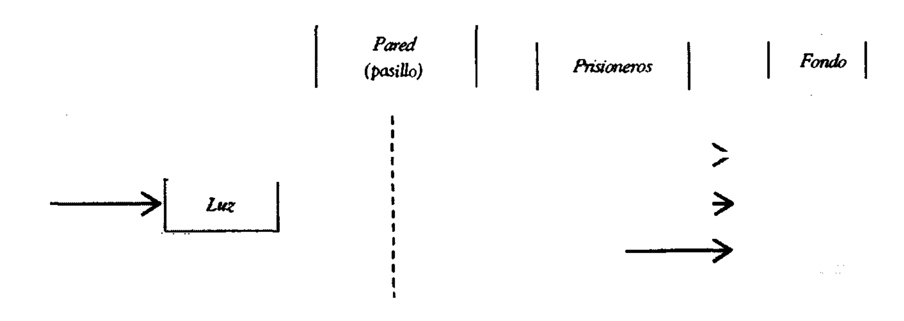
11 Es interesante vincular esta "utilidad" con el carácter técnico del "olvido del ser" diagnosticado por Heidegger. Este olvido "tecnifica" al hombre, lo hace "disponible", lo transforma en medio y no en fin.

12 *Symp.* 191 d 1-3.

> Imagina una especie de cavernosa vivienda subterránea provista de una larga entrada (*eísodos*), abierta a la luz (*pròs tò fôs*), que se extiende a lo ancho de toda la caverna (*tò splêlaion*), y unos hombres que están en ella desde niños (*ek paídôn*), atados (*en desmoîs*) por las piernas y el cuello, de modo que tengan que estarse quietos y mirar únicamente hacia delante (*prósthen mónon horân*), pues las ligaduras les impiden volver la cabeza; detrás de ellos, la luz de un fuego que arde algo lejos y en un plano superior, y entre el fuego y los encadenados (*tôn desmôtôn*), un camino situado en alto, a lo largo del cual suponte que ha sido construido un tabiquillo parecido a las mamparas que se alzan entre los titiriteros y el público, por encima de las cuales exhiben ellos sus maravillas (*tà tháumata*)[13].

La caverna de Platón posee una entrada (*eísolos*), un camino donde pasan los portadores, una pequeña pared que los oculta de los prisioneros, que sólo pueden mirar la pared del fondo de la caverna. Entre la pequeña pared y los prisioneros, existe un fuego que aporta luz (*fôs*) vagamente en las penumbras interiores.

El texto sostiene, además, que junto con la luz del fuego, la caverna posee una entrada exterior que puede dar espacio a la luz solar, sin embargo, el ambiente interior es de un "claroscuro" que lo invade todo y que es, precisamente, el estado de *apaideusía*. Veamos el esquema[14]:



[13] *Rep.* 7, 514 a 1- b 6.

[14] Cf. PABÓN, J. M. - FERNÁNDEZ GALIANO, M. (1949): *Platón. República...*, 1 donde se reproduce el esquema de Adam, Cf. ADAM, J. (1965): *The Republic of Plato*, I y II, Cambridge.

Por la pared, transitan algunos hombres trayendo objetos, que, iluminados por la luz, forman imágenes en la pared del fondo. Estas imágenes son las únicas que pueden ver los prisioneros, que, estando amarrados (*tôn desmôtôn*), sólo pueden ver en dirección del fondo y oír el murmullo y las voces de los porteadores:

> –Pues bien, ve ahora, a lo largo de esa paredilla, unos hombres que transportan toda clase de objetos (*pantodapà huperéchonta*), cuya altura sobrepasa la de la pared, y estatuas de hombres o de animales hechas de piedra y de madera y de toda clase de materias; entre estos porteadores habrá, como es natural, unos que vayan hablando y otros que estén callados[15].

Como es posible de ver, la pared oculta a los porteadores y sólo se ven los "objetos" que transportan. El efecto deseado es que sin verse los porteadores, se vean los objetos que, iluminados por el fuego que está al interior de la caverna, proyectan sus sombras a la pared.

Es en esta extraña (*átopon*) escena (*eikóna*), donde se plantea la similitud con la naturaleza humana extraviada en la falta de formación:

> –¡Qué extraña escena (*átopon ... eikóna*) describes –dijo [Glaucón]– y qué extraños prisioneros (*desmôtas atópous*)! Iguales a nosotros (*omoíous hêmin*) –dije– ...[16].

Con esta alegoría, Platón muestra el estado actual de la naturaleza humana. La esclavitud de la ignorancia y de la falta de formación, que sólo ve los reflejos de las imágenes, es decir, el último tramo de la línea dividida[17], es en este reino de sombras, donde la liberación se realiza mediante el método dialéctico.

b. El ascenso hacia la luz (la dialéctica ascendente)

El estado de oscuridad y de sombra, que se traduce en un conocimiento por imaginación, debe ser superado por la contemplación directa de la luz. El siguiente estado del drama trata, precisamente de la liberación y el ascenso que,

---

15 *Rep.* 7, 514 b 7-515 a 3.

16 *Rep.* 7, 515 a 4-5.

17 "Llamo imágenes (*eikónes*) ante todo a las sombras (*tàs skiás*), y en segundo lugar a las figuras que se forman en el agua y en todo lo que es compacto, pulido y brillante, y a otras cosas semejantes, si es que me entiendes" (*Rep.* 6, 509 d).

interpretado desde el símil de la línea dividida, da exacta cuenta del método dialéctico ascendente:

> –Examina, pues –dije– qué pasaría si fueran liberados (*lúsin*) de sus cadenas (*tôn desmôn*) y curados (*íasin*) de su ignorancia (*tes afrosúnês*), y si, conforme a naturaleza, les ocurriera lo siguiente. Cuando uno de ellos fuera desatado (*luthein*) y obligado a levantarse (*anístasthai*) súbitamente y a volver el cuello y andar y a mirar a la luz (*pròs tò fôs anablépein*), y cuando, al hacer todo esto, sintiera dolor (*algoî*) (...) ¿qué crees que contestaría si le dijera alguien que antes no veía más que sombras (*skiàs heôra*) inanes y que ahora es cuando, estando ellos más cerca de la realidad (*mâllon toû óntos*) y vuelto de cara a los objetos más reales (*pròs mâllon ónta*), goza de una visión más verdadera (...)? ¿No crees que estaría perplejo (*autòn aporeîn*) y que lo que antes había contemplado (*orômena*) le parecería más verdadero (*alêthéstera*) que lo que entonces se le mostraba?[18]

El texto es de una belleza impresionante. Su sugerente profundidad proviene de lo que oculta más de lo que muestra. En efecto, ¿de dónde viene la liberación (*lúsis*) y la cura (*íasia*)? ¿Cuál es la causa del dolor (*algía*) que proviene de la liberación?

El texto va, sin duda, más allá de sí mismo. El camino de la "*paideía*" es inducido, como lúcidamente sostiene Velásquez: "'*Alguien*' *lo desata y lo obliga a* '*levantarse de súbito y a girar el cuello y a andar*' (515 c) (...). *Se le enseña a distinguir las sombras interiores, de aquellos objetos más reales que las proyectaban al fondo*"[19].

Este "giro" de las tinieblas a la luz, el paso de las cosas menos reales a las más reales, puede bien considerarse como el método dialéctico y el recorrido total de la metafísica[20]. Sin embargo, la ascensión (*anábasis, anásthasis*) no está completa hasta llegar a la contemplación de la luz solar:

[18] *Rep.* 7, 515 c 4- d 7.

[19] VELÁSQUEZ, O. (1997): *Politeia...*, 54.

[20] "La paideia guía todo el recorrido de la Caverna, y es presentada claramente como el "arte del giro" (*technê tês periagoges*, 7, 518 d 3) (...). Este es, entonces, el arte del giro del alma que, apartándose de lo generado, se vuelve desde la oscuridad hacia lo luminoso. La educación, se supone, debe habilitar el alma a soportar la visión del ser, que es lo real (*tou ontos*), e incluso, lo más brillante del ser, el Bien (*tagathon*, 7, 518 c). De este modo, el alma

> –Y si se lo llevaran de allí a la fuerza –dije–, obligándolo a recorrer la áspera y escarpada subida (*tês anabáseôs*), y no le dejaran antes de haberle arrastrado hasta la luz del sol, ¿no crees que sufriría y llevaría a mal el ser arrastrado, y que, una vez llegado a la luz, tendría los ojos tan llenos de ella que no sería capaz de ver ni una sola de las cosas que ahora llamamos verdaderas (*alêthôn*)[21].

La "subida" es dolorosa y escarpada, la visión es encandilante y, por tanto, es necesario un proceso de acostumbramiento (*zunetheía*)[22] para contemplar el sol y, por tanto, la idea del Bien:

> Y por último, creo yo, sería el sol, pero no sus imágenes reflejadas en las aguas ni en otro lugar ajeno a él, sino el propio sol (*tòn êlion*) en su propio dominio y tal cual es en sí mismo (*autòn kath'autòn en tê autoû*), lo que él estaría en condiciones de mirar (*katideîn*) y contemplar (*theásasthai*)[23].

La visión y la contemplación del sol son el último estado de la subida dialéctica hacia la idea del Bien, ya no se perciben las sombras y las imágenes, sino que se "está vuelto" a lo "más real": el ser en su plenitud máxima, llena de luz y de calor. Es importante, además, destacar las condiciones propias de la visión y de la contemplación del Bien. Este debe ser contemplado "él mismo" (*tò autòn*), en su propio dominio o "según él mismo" (*kath'autòn*) y tal como es "en sí mismo" (*en tê autoû*) antes de descender a la *pólis*.

c. *El descenso hacia la* pólis *(la dialéctica descendente)*

Sin embargo, el camino de la dialéctica no está terminado, la finalidad de la filosofía es política: *al ascenso debe seguir el descenso*, la propia liberación debe ser la causa de la liberación de los demás:

> –¿Y qué? Cuando se acordara (*anamimnêskómenon*) de su anterior habitación y de la ciencia de allí (*tês ekeî sofías*) y de sus antiguos compañeros de cárcel, ¿no crees que se consideraría feliz (*eudaimonízein*)

del guardián filósofo, gracias a la educación, está finalmente preparada para "girar hacia lo verdadero" (*periestrefeto eis ta alethe*, 7, 519 b)" (VELÁSQUEZ, O. [1997]: *Politeia...*, 54).

21 *Rep.* 7, 515 e 6-516 a 3.

22 Cf. *Rep.* 6, 516 a 5.

23 *Rep.* 7, 516 b 4-7.

por haber cambiado (*tês metabolês*) y se compadecería de ellos (*toùs dè eleeîn*)[24].

La contemplación de la idea del Bien no sólo otorga la verdadera ciencia sobre la verdadera realidad, sino que, por naturaleza, tiene una vertiente ética y política. En efecto, la contemplación trae la felicidad (*eudaímonia*)[25] y el recuerdo (*anámnesis*) de la situación de los compañeros que aún viven en las tinieblas. Esta felicidad y este recuerdo mueven la compasión y esta, a su vez, el compromiso ético y político:

> Y si hubiese habido entre ellos algunos honores o alabanza o recompensas (...) ¿crees que sentiría aquél nostalgia de estas cosas (*epithumêtikôs*), ..., o bien que le ocurriría lo de Homero, es decir, preferiría decididamente "trabajar la tierra al servicio de otro hombre sin patrimonio"[26] o sufrir cualquier otro destino que vivir en aquel mundo de lo opinable (*doxázein ... zên*)[27].

En efecto, el camino de ascenso implica el camino del descenso: la contemplación de la luz implica el servicio y la iluminación de los otros. Platón ha pasado de la más alta teoría metafísica a la más encendida defensa del ideal político[28]. Desde este punto de vista, Platón interpreta su propio símil en esta línea:

> –Pues bien –dije– esta imagen hay que aplicarla toda ella, ¡oh amigo Glaucón!, a lo que se ha dicho antes; hay que comparar la región revelada por medio de la vista (*tên di' ópseós fainoménên édran*) con la vivienda-prisión (*toû desmôtêrion*), y a la luz del fuego (*toû puròs ... fôs*) que hay en ella, con el poder del sol (*toû êliou dunámei*). En cuanto a la subida al mundo de arriba (*ánô anábasin*) y a la contemplación de

24 *Rep.* 7, 516c 4-6.

25 Tópico que será desarrollado por Aristóteles en *E.N.* 10.

26 *Odisea*, 11, 489-490.

27 *Rep.* 7, 516d 2-7.

28 "No quedan finalmente dudas de su sentido cívico cuando, una vez establecidos los pasos de la ascensión al ser –que, luego dirá, 'es la verdadera filosofía' (VII, 521 c)– hace manifiesta la propuesta política decisiva que ha de completar el sentido auténtico del alma filosófica de la República: los 'fundadores' de la ciudad han de obligar a los caracteres mejores que han subido hacia la luz, a retornar junto a los prisioneros de la caverna". (VELÁSQUEZ, O. [1997]: *Politeia...*, 55).

> las cosas de este (*théan tôn anô*), si lo comparas con la ascensión del alma (*tês psijês ánodon*) hasta la región inteligible no errarás respecto a mi vislumbre, que es lo que tú deseas conocer, y que sólo la divinidad (*théos*) sabe si por acaso está en lo cierto[29].

El símil muestra el ascenso desde el mundo visible (la prisión) hasta el mundo inteligible (el mundo de las ideas), este ascenso se completa en la contemplación de la idea de Bien:

> En fin, he aquí lo que a mí me parece: en el mundo inteligible (*en tô gnôstô*) lo último que se percibe (*mógis horâsthai*), y con trabajo, es la idea de Bien (*hê toû agathoû idéa*), pero, una vez percibida (*oftheîsa*), hay que colegir que ella es la causa de todo lo recto y lo bello (*pántôn ... orthôn kaì kalôn*) que hay en todas las cosas; que mientras el mundo visible ha engendrado la luz y al soberano de esta[30], en el inteligible es ella soberana y productora de verdad y de conocimiento (*én te noêtô ... kuría alêtheia*), y que tiene por fuerza que verla (*ideîn*) quien quiera proceder sabiamente (*emfrónôs*) en su vida privada o pública (*práxein ê idía ê dêmosía*)[31].

En este párrafo vemos, finalmente, el movimiento completo de la dialéctica platónica: la percepción final del ser es la idea de Bien. Esta contemplación no es solamente extática, sino que tiene un compromiso científico (es la causa de lo recto y de lo bello) y ético-político: debe guiar el proceder individual y público del vigilante filósofo.

De esta forma, se completa como en un bosquejo, el movimiento metafísico platónico: la teoría de las ideas como dialéctica es el camino de la oscuridad a la luz con un origen y un destino político: la construcción y consolidación de la *pólis* justa.

Desde la región de lo visible, que genera imaginación y opinión, por medio de la educación, el alma se vuelve hacia el mundo de lo inteligible hasta hacerse capaz de recibir la revelación de la idea de Bien. Sin embargo, esta idea, que es "*productora de conocimiento y de verdad*", mueve al filósofo al servicio político, servicio marcado por la sabiduría y la justicia y orientado por

29 *Rep.* 7, 517 a 8- b 7.
30 i.e. el sol.
31 *Rep.* 7, 517 b 7- c 5.

la luz del ser. Desde este punto de vista, la teoría de las ideas, como síntesis de *lógos* y *fúsis*, es uno de los relatos metafísicos más consistentes de la historia y se convierte en un referente transhistórico fundamental de la pregunta que interroga por el sentido del ser.

Síntesis

1. El contexto del símil de la caverna, como expresión de la dialéctica platónica, es el estado de "falta de educación" (*apaideusía*) en que se encuentra la naturaleza humana. Su causa es originaria, y provoca en el hombre el deseo de saber.
2. El método dialéctico tiene una fase ascendente que implica la liberación de las cadenas y la curación de la ignorancia para pasar de las penumbras a la luz, de las sombras a las ideas. Este proceso es doloroso, implica un "giro del alma" y requiere de un acostumbramiento a la luz de la verdad y el conocimiento.
3. La cúspide del método dialéctico es la contemplación de la idea de Bien, causa de todo lo recto y lo bello, origen de la justicia. Su contemplación es necesaria para el guardián-filósofo.
4. El método dialéctico tiene una fase descendente: quien ha contemplado la idea de Bien debe descender a colaborar en la liberación de los demás ciudadanos por medio de la educación. Este descenso es el compromiso ético y político que marca toda la teoría de las ideas de Platón como relato transhistórico de la pregunta que interroga por el sentido del ser.

2.4. Aristóteles: la constitución de la filosofía primera

La dimensión fundamental de la metafísica, como búsqueda del sentido del ser en y más allá del ente, encuentra en Aristóteles su momento constitutivo. Su obra expresa un paso decisivo en la historia de la cultura. La sabiduría deviene en ciencia; la experiencia del ser, la unidad de la naturaleza y la razón, devienen en conciencia ordenada con pretensión de conocimiento cierto. Con Aristóteles, asistimos al momento inaugural de la metafísica como disciplina, como pensar que interroga por los principios y causas del ente en cuanto ente; es decir, aquellas determinaciones intrínsecas que explican el ser del ente.

El objeto de este título, central en el desarrollo del curso de metafísica, tiene por objeto realizar una aproximación a la constitución de sabiduría en filosofía primera (*protê filosofía*), es decir, a la constitución de la razón que interroga por los primeros principios y causas del ser.

Este proceso de constitución tiene dos movimientos. En primer lugar, la búsqueda de aquel saber que, por su dignidad y objeto, sea capaz de dar cuenta de las primeras preguntas –i.e. la filosofía primera–. En segundo lugar, la búsqueda del principio donde esta debe indagar por el sentido del ser, a saber, el ente y, específicamente, su lugar más denso: la entidad o sustancia primera (*ousía*).

Para lograr esta aproximación será necesario (2.4.1) detenerse previamente en Aristóteles y su obra –los libros de la *Metafísica*–, para luego (2.4.2) describir el paso de la sabiduría (*sofía*) a la filosofía primera (*protê filosofía*). Este paso mostrará (2.4.3) la compleja naturaleza epistemológica de la filosofía primera: es, al mismo tiempo, una ciencia de la verdad cuyo método es aporético. Esta complejidad nos conducirá a la descripción de sus notas fundamentales: (2.4.4) la búsqueda de los primeros principios y causas de ente. Finalmente, (2.4.5) será necesario dilucidar el sentido y alcance de lo ente, como lugar eminente de la búsqueda metafísica, y su expresión en la sustancia y sus accidentes (2.4.6). Esta búsqueda nos conducirá a la consideración de la filosofía primera como teología y a describir el sentido de la sustancia divina en la metafísica aristotélica.

2.4.1. Aristóteles y la *Metafísica*[1]

Para realizar una recta interpretación del pensamiento de Aristóteles será necesario aproximarse a su vida y a su obra. Su vivencia metafísica se plasma en su obra y ella está preñada de su experiencia.

a. Vida de Aristóteles[2]

Es posible dividir la vida de Aristóteles (384-322 a.C.) en tres momentos fundamentales. Su permanencia en la Academia junto a Platón, los años llamados "de viaje" y los años de enseñanza en el *Liceo* en Atenas, que abandonará finalmente para erradicarse en *Calcis* hasta el fin de sus días. Cada una de estas etapas tiene una relevancia fundamental en el desarrollo de su pensamiento.

La *Academia*[3] (366/367-347/346 a.C.). El dato de su ingreso proviene de Diógenes[4]. Permaneció durante 20 años bajo el alero de esta institución que recogía, por una parte, la nueva concepción de Sócrates respecto a la sabiduría

[1] Cf. BARNES, J. (1999): *Aristóteles*, Cátedra. Madrid, 146 págs.; DÜRING, I. (1990): *Aristóteles. Exposición e interpretación de su pensamiento*, Universidad Autónoma de México, 1031 págs. JAEGER, W. (1995): *Aristóteles*, FCE, México; ROSS, W.D. (1957): *Aristóteles*, Editorial Sudamericana. Buenos Aires, 11-35; VIAL (1987): *Una Ciencia del Ser*, Universidad Católica de Chile. Santiago, 11-21; REALE, G. (1992) *Introducción a Aristóteles*. Herder, Barcelona, 11-42; REALE, G. (1999): *Guía de lectura de la Metafísica de Aristóteles*, Herder. Barcelona, 9-19; 209-231. Además cf. la excelente y documentada monografía en dos volúmenes: CHROUST, A. H. (1973): *Aristotle: New Light on his Life and on some of his lost Works*. V. 1: *Some novel interpretations of the man and his life*; V. 2: *Observations on some of Aristotle's lost works*. Routledge & Kegan Paul, London.

[2] Las fuentes principales para la vida de Aristóteles son: la *Vida de Aristóteles* de Diógenes Laercio en LAERCIO, D., *Vita dei filosofi*, trad. it. de M. Gigante Laterza, Bari 1962, dos *Vidas Griegas*, una *Latina*, dos *Siríacas* y cuatro *Árabes* (an-Nadim, Al Mubashir, Al-Qifti, Usaibia) editadas por DÜRING, I. (1957): *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*, Göteborg; para un índice de la bibliografía fundamental, Cf. REALE, G. (1992): *Guía*..., 179, 183; Respecto al problema de la relación entre la vida y la obra, es fundamental: JAEGER, W. (1997)[1923]: *Aristóteles*..., 11-15. Cf. CHROUST, A. H. (1973a): *Aristotle: New Light*..., xix-xxvi.

[3] Cf. el interesante capítulo dedicado a "La academia por el tiempo de la entrada de Aristóteles" de W. Jaeger: "Platón explica en su carta séptima las relaciones entre conocer el bien y seguirlo. (...) Esto, y no la sistematización del conocimiento fue su finalidad al fundar la Academia y siguió siéndolo hasta el fin, como muestra esta carta, escrita en su senectud. Hágase una comunión (*suchên*) de elegidos, de aquellos que, una vez que sus almas han crecido en la atmósfera del bien, sin ser capaces, en virtud de sus superiores dotes, de participar al cabo en el conocimiento que es como 'luz que proyecta un vivo fuego'" en JAEGER, W. (1997): *Aristóteles*..., 19-34.

[4] "Aristóteles se encontró con Platón a la edad de diez y siete años y permaneció en la escuela de este durante veinte años" LAERCIO, D., *Vita*, V 9.

y, por otra, el esfuerzo sistematizador impulsado por Platón[5]. En ella existían dos vertientes de las cuales bebió Aristóteles: una proveniente de los cultos órficos y de los pitagóricos, de carácter religioso-matemático, y otra orientada propiamente al estudio científico de la naturaleza (liderada por Eudoxo). En este período, Aristóteles está fuertemente marcado por Platón, material y formalmente: se compromete con la teoría platónica de las ideas. Sin embargo, debido a su formación científica –biológica–[6], y a su genio, pronto comenzó a criticar estas teorías, en un período crítico de la Academia[7], tanto intelectual como político. Abandona, por tanto, la Academia el año 347-346[8]. A este período pertenecen las siguientes obras de marcado carácter platónico: El *Grillo*, dedicado a la retórica; *Eudemo* (paralelo al *Fedón*); *Protréptico* o *Exhortación a la Filosofía*[9]; *Sobre las Ideas* (paralelo al *Parménides*), *Sobre el Bien* (paralelo al *Filebo* y al *Timeo*), y *Sobre la Filosofía*, que ya marca diferencias respecto al platonismo[10].

Los *"años de viaje"*[11] (347-334 a.C.). Luego de la muerte de Platón (347 a.C.), Aristóteles y Jenócrates parten hacia Atarneo, donde se encuentran con su amigo Hermias[12], donde abrieron una escuela que debía ser la verdadera Academia. Luego de un paso por Mitilene y Asos, fue elegido en 343 a.C. por Filipo de Macedonia como preceptor de su hijo Alejandro, al cual educó durante tres años en Pella. Finalmente, dada la primacía de Alejandro, Aristóteles vuelve a Atenas (335-334 a.C.). La importancia de este período radica en que fue en él donde se comenzó la formulación de las ideas y de los

[5] Platón fundó la Academia después de su primer viaje a Sicilia (388 a.C.) bajo el estatuto jurídico de una comunidad religiosa consagrada a Apolo y a las Musas, Cf. Reale, G. (1992): *Guía...*, 14.

[6] Provenía de una familia de Asclepios consagrados a la medicina. Su padre, Nicómaco, fue un eminente médico de la corte de Amintas, rey de los macedonios.

[7] "Cuando en 348-347 a.C. Platón fue sucedido por Espeusipo, que representaba las tendencias del platonismo que menos satisfacían a Aristóteles –en particular la tendencia a 'transformar la filosofía en matemáticas'–, Aristóteles sin duda no se sintió dispuesto a permanecer en la escuela ...". Cf. Laercio, D., V, 9; Jaeger, W. (1997): *Aristóteles...*, 125 s.s; Ross, W. D. (1957): *Aristóteles...*, 13-14.

[8] Ross adelanta su egreso a 348-347, *ibid.*

[9] Libro al que tuvo acceso S. Agustín, como al *Hortensio* de Cicerón, y que marcó su primera conversión, cf. San Agustín: *Confesiones*, L.III.

[10] Cf. Reale (1992): *Guía...*, 11 ss. cf. Chroust (1973b): *Aristotle: New Light...*, *passim.*

[11] Cf. Jaeger (1997): *Aristóteles...*, 125-354 (es la mayor parte de la obra).

[12] Hermano de la mujer de Aristóteles, Pitias de la cual tuvo una hija llamada también Pitias.

escritos que luego llevarán el nombre de la *Metafísica*.[13] De esta época son el *Órganon*, la *Física*, el *De Caelo*, el *De Generatione et corruptione*, el tercer libro del *De Anima*, la *Ética a Nicómaco* y las partes más antiguas de la *Metafísica* y la *Política*[14].

El *Liceo* o *Peripatos* (335/34-322 a.C.). Regresa Aristóteles lleno de prestigio a Atenas. Funda una escuela conocida bajo el nombre del *Peripatos*, por la costumbre de enseñar caminando[15]. Fueron los años más fecundos de su vida. Tenía una doble enseñanza, hacia fuera (escritos exotéricos en su mayoría perdidos) y hacia dentro (escritos esotéricos, conservados por su escuela). Luego de la muerte de Alejandro (323 a.C.) tuvo que abandonar la ciudad y fue a Calcis, donde murió en 322 a.C. dejando a Teofrasto como conductor del Peripatos. A su segunda estancia en Atenas corresponde la *Ética a Nicómaco*, la *Política*, la *Retórica* y la finalización de los escritos de la *Metafísica*, en la madurez del Estagirita[16].

b. La Metafísica

El conjunto de escritos editados con el nombre de la *Metafísica*, cuyo título original es "de las cosas más allá de las físicas" (*tà metá tà fúsika*), encierra en sí, como en un acontecimiento fundante, todo el desarrollo de la actividad filosófica que hoy recibe su nombre. Antes de emprender su estudio, es necesario determinar su texto y su contexto, su transmisión y su sentido, para, finalmente, exponer un cuadro descriptivo de su contenido.

El texto[17]. La naturaleza del texto en su unidad es compleja. Por una parte, se han descubierto estratos diferenciados de composición: ideas de su estadía

[13] "En Atenas apenas pudo tener suficiente tranquilidad de espíritu para componer antes de su marcha unas nuevas lecciones comprensivas de todas las críticas de la doctrina de Platón y de todas sus propias reflexiones sobre los problemas de la metafísica. En Asos, por una parte, no sólo tenía el ocio necesario, sino también un auditorio de sólido juicio filosófico, incluyendo los discípulos más conocidos de Platón, hombres ya lo bastante objetivos para escuchar las razones de un adversario, como Jenócrates, ya llenos ellos mismos de dudas sobre la doctrina de Platón, como parece que eran Erasto, Corisco y su neófito Hermias". JAEGER (1997): *Aristóteles...*, 200-201.

[14] Cf. Ross, W. D. (1957): *Aristóteles...*, 34-35.

[15] "(Aristóteles) eligió el paseo público, el peripato, en el Liceo y, paseando hasta el momento de ungirse, discutía de filosofía con sus discípulos. De aquí procede el nombre de peripatéticos". DIÓGENES, V, 9.

[16] Cf. Ross, W. D. (1957): *Aristóteles...*, 35-36.

[17] Para un catálogo de los textos, Cf. REALE, G. (1957): 185-186. Para efectos del curso, se ha consultado: JAEGER, W. (1975): *Aristotelis Metaphisica, recognovit brevique adnotatione critica*

en la Academia, un gran desarrollo en la época de los viajes y la finalización de nuevo en Atenas[18]. Sin embargo, es necesario sostener que posee una unidad interna de pensamiento con distintas vertientes de investigación: una más teológica y otra más científica.

Respecto al género literario del texto, se trata de un escrito *acromático o esotérico*[19], y durante largo tiempo se sostuvo que se trataba de apuntes de clase. Sin embargo, el material debe ser diferenciado: existen unidades completas (como el libro I) y otras que son auxilios escolares (como el diccionario filosófico del libro V)[20].

Sin embargo, es necesario sostener una unidad interna que permita el análisis filosófico. Parece probable y prudente la apreciación de J. de D. Vial[21].

En síntesis, se trata de una pluralidad temática en torno al ser en el ente y la ciencia que lo estudia, realizada en distintas épocas, bajo distintos contextos pero, sin embargo, con una unidad indesmentida en el desarrollo espiritual de Aristóteles y es así como la estudiaremos.

---

instruxit, Oxonii; TREDENNICK, H.(1935): *Aristotle, The Metaphysics, with an English Translation*, t. I-II; London; TRICOT, J. (1953): *Aristote, La Métaphysique*, t. I-II; Paris,; GARCÍA YEBRA, V. (1970): *Metafísica de Aristóteles*, edición trilingüe, 2 vol, Gredos, Madrid; ZUCCHI (1986): *Aristóteles, Metafísica*; Buenos Aires y CALVO, T. (1998)[1994]: *Metafísica*, Gredos, Madrid (texto base para la lectura).

18 Cf. la teoría de Jaeger que divide la *Metafísica* en dos momentos: uno arcaico más teológico e idealista y otro posterior más científico: "La idea dominante de que la Metafísica es una obra tardía se ha tornado insostenible... La doctrina que debemos sostener ahora –y es realmente patente de suyo– es la de que incluso durante los años inmediatamente anteriores y posteriores a la muerte de Platón fue la metafísica el verdadero centro de interés de la actividad crítica de Aristóteles. Por otra parte, –y este es un resultado no menos importante–, volvió Aristóteles sobre el tema durante su último período, (...)" (JAEGER, W. [1997]: *Aristóteles*..., 224), Cf. IBÍD. 194-198. Esta teoría es discutida por Reale, que sostiene la verdad material de la teoría de Jaeger, pero no su verdad formal: que la vertiente teológica sea más antigua no quiere decir que haya sido desmentida por el mismo Aristóteles y que, por lo tanto, no refleje fielmente su pensamiento, Cf. REALE, G., (1992): *Guía*..., 19 s.s. Para una valoración de la teoría de Jaeger, Cf. VIAL, J. DE D. (1987): *Una ciencia*..., 16-17.

19 Cf. Tricot, J. (1957): *Aristote*..., v-viii.

20 Cf. JAEGER, W. (1997): *Aristóteles*..., 224 s.s.

21 "La Metafísica es, pues, el libro plural que nos proponemos estudiar, porque aquí hay que habérselas con la disciplina fundamental de la filosofía. Pero a esta, a la filosofía, le ha ocurrido en su historia exactamente lo que ocurre al interior de la Metafísica de Aristóteles. Su propio objeto no comparece a la primera mirada, no está dado ya en algún lugar del universo y, aún, se desplaza, como esas figuras que se contemplan a través de las aguas y que parecen temblar moviéndose en distintos planos" (VIAL, J. DE D. [1987]: *Una ciencia*...,14).

Contexto. Sabemos de su múltiple contexto cronológico: *Academia, viajes* y *Liceo.* Sin embargo, es necesario descubrir su contexto espiritual. En primer lugar, su contexto esencial es el diálogo con su maestro Platón[22], en específico, la teoría de las ideas, que criticará profunda y delicadamente[23]. También dialoga con los filósofos iniciales[24], como antecesores suyos en la búsqueda de un relato coherente de lo real. Finalmente, habría que considerar la polémica con los sofistas y los escépticos[25], como adversarios en la afirmación del ser.

Transmisión[26]. Es de vital importancia detenerse brevemente en la cuestión de cómo el texto ha llegado hasta nosotros. Desde la muerte de Aristóteles, el texto estuvo sujeto a interpretaciones, así desde su sucesor Teofrasto. Luego de la crisis de la escuela aristotélica, Andrónico recuperó los textos gracias a Apelicón, un bibliófilo que los adquirió y los llevó a Atenas. De esta manera, Andrónico pudo publicar entre los años 40 y 20 a.C. Pronto vino la época de los comentarios griegos de Nicolás de Damasco, de Aspasio y de Alejandro, con lo que se llega a los neoplatónicos (s. IV d.C.).

Luego el texto cayó bajo el Imperio árabe en Constantinopla y hubo dos fuentes de transmisión, la escuela hispánica de Toledo y los comentaristas árabes: Avicena y Averroes. Luego será traducido por Grosseteste y Guillermo de Moerbeke, del cual fue beneficiario Santo Tomás de Aquino (s. XIII). Tuvo un fuerte impulso en el Renacimiento (Gemisto Pletón y Gennadio) para alcanzar un nuevo renacimiento en los estudios filológicos del siglo XIX: Zeller y Gomperz. Finalmente, se sostienen seis líneas de interpretación moderna: idealista (Hegel y Bekker); positivista (Gomperz), heideggeriana (Brentano –precursor–, Heidegger, Schilling, etc.), neoescolástica (Mansión, Nuyens, Colle), histórico-filológica (Wilamowitz y Jaeger) y lógica (Lukasiewicz).

Sentido. Frente a las distintas corrientes interpretativas antes mencionadas es necesario plantear el sentido propiamente filosófico de nuestra exégesis. Se trata de captar el énfasis fundamental del aporte de Aristóteles en la constitución de la disciplina metafísica, de la cual su colección de textos es fundante. Frente a la crítica histórico-filológica, seguimos la opinión de Reale, en torno a la unidad del pensamiento metafísico presente en el libro de la *Metafísica*:

[22] *Met.*1, 6, 988a 26, 990a 30; A. 9, 996a 6, etc.; Cf. el *Índex Nominum* de JAEGER, W. (1975): *Aristotelis Metaphisica*..., 311-312.

[23] Cf. REALE, G. (1992): *Guía*..., 56-59.

[24] Cf. Jaeger, W. (1975): *Aristotelis Metaphisica*..., 311-312.

[25] Cf. *Met.* 1, 996a 32; 993b 25; *Met.* 6, 1026b 15.

[26] Excelente resumen en REALE, G. (1992): *Guía*..., 161-177.

los distintos estratos redaccionales no se desmienten (teológico y científico) y muestran la complejidad del sentido mismo del esfuerzo metafísico: se trata, pues, de un sentido de inclusión y no de superación.[27]

Cuadro descriptivo de su contenido[28]:

Libro		Contenido	Numeración[29]
A (*alfa*)	1	La sabiduría es la ciencia de las primeras causas, ciencia teorética suprema. Revisión de los autores anteriores respecto a las causas.	980 a -993 a
a (*alfa micron*)	2	Filosofía: ciencia de la verdad, las causas; la enseñanza y el aprendizaje.	993 a -994 b
B (*beta*)	3	El libro de las aporías (14 dificultades).	995 a -1003 a
G (*gamma*)	4	El ente en cuanto ente, la *ousía* y sus géneros, el principio de no contradicción (siete pruebas a favor), contra los sofistas.	1003 a -1012 b
D (*delta*)	5	Diccionario filosófico (30 términos esenciales).	1012 b 34-1024 a 2
E (*epsilon*)	6	Clasificación de las ciencias teoréticas; lo ente.	1025 b -1028 a 3
Z (*zheta*)	7	La *ousía* y crítica a la teoría de las ideas.	1028 a 10-1041 a
H (*êtha*)	8	Los diferentes tipos de *ousía* (materia).	1042 a 3-1045 b 16
Th (*theta*)	9	La potencia y el acto, la naturaleza de la verdad.	1045 b 27-1052 a
I (*iota*)	10	Lo uno (cuatro significados).	1052 a 15-1059 a
K (*kappa*)[30]	11	Recapitulación de *Phys.* 3, 4 y 6 (cambio y movimiento).	1059 a 15-1069 a
L (*lambda*)	12	Los tres tipos de *ousía* y la teología de Aristóteles.	1069 a 18-1075 a
M (*mú*)	13	Examen de la *ousías* eternas y el número (crítica a Platón).	1076 a -1087 a
N (*nú*)	14	Continuación libro anterior.	1087 a -1093 b

[27] Reale, G. (1992): *Guía...*, 175-177.

[28] Para una descripción más detallada de los textos, cf. Tricot, J. (1957): *Aristote...*, xvi-xliii.

[29] Según la numeración clásica de la Academia de Berlín, 1831-1870: Bekker, A. I.: *Aristotelis Opera edidit Academia regia Borussica*, G. Reimer, Berlín 1831-1870. Impreso en dos columnas a izquierda y b derecha.

[30] Se discute su autenticidad, Cf. Reale, G. (1997): *Guía...*, 93.

Síntesis

1. Con Aristóteles y su trabajo intelectual, el movimiento fundamental de la metafísica se constituye en conciencia y en texto.
2. Es posible sostener una doble textura del pensar de Aristóteles, según su experiencia vital: una vertiente teológica, marcada por su estadía en la *Academia*, y una vertiente científica, marcada por su origen familiar y por sus intereses especulativos. Esta ambigüedad está llamada a permanecer durante toda la historia de la metafísica.
3. El texto de la *Metafísica* es la plasmación de la conciencia de Aristóteles de los problemas fundamentales (aporías) acerca del ser: la ciencia que debe investigarlos y el lugar –lo ente– donde se debe realizar la pregunta.
4. Se trata de un texto que cuenta con distintos estratos redaccionales, aunque posee una unidad filosófica interna.
5. Su gran contexto es la figura de Platón, el maestro de Aristóteles, y se percibe en él un gran conocimiento de la filosofía previa: filósofos iniciales (presocráticos) y sofistas contemporáneos.

2.4.2. El paso de la sabiduría a la filosofía primera

El lugar de Aristóteles en la historia del pensar[1] está determinado por la constitución científica, en un sentido por determinar, de la pregunta que interroga por el fundamento y el sentido del ser[2].

El paso de la sabiduría, como convivencia originaria con el *lógos*, a la filosofía primera, como ciencia de los primeros principios y causas, es el paso constitutivo de la metafísica como ciencia: la pregunta adquiere objetividad, problema, método e historia. Esta adquisición –cuya dinámica se inserta en su carácter transhistórico– está llamada a marcar definitivamente toda la reflexión occidental. La constitución de la sabiduría inaugura la metafísica como ciencia[3].

Para recorrer este proceso de constitución, será necesario recorrer el hilo argumentativo *Met.* 1[4]. En él se nos muestra "un modelo a escala"[5] de la obra total. Dividido clásicamente en nueve o diez partes[6], tiene por objeto

1 Para lo que sigue, Cf. JAEGER, W. (1975): *Aristotelis Metaphisica*..., 1-33; TREDENNICK, H. (1935): *Aristotle*..., 3-83; TRICOT, J. (1953): *Aristote*..., 1-106; VIAL, J. DE D. (1997): *Una ciencia*..., 29-41; REALE, G. (1999): *Guía de la lectura de la "Metafísica" de Aristóteles*, 21-27; CALVO, T. (1996): *Aristóteles y el aristotelismo*, 29-31; BARNES, J. (1999): *Aristóteles*..., 37-44.

2 Cf. HARTMANN, N. (1964): *Ontología* 1...,48-49.

3 En el sentido de conocimiento cierto por medio de las causas, que se diferencia del concepto de ciencia moderno, basado en el espíritu geométrico, cf. EDWARDS, A. (1997): *Tesario*..., 65.

4 Cf. TRICOT, J. (1953): *Aristote*..., xviii-xx.

5 VIAL, J. DE D. (1997): *Una ciencia*..., 29.

6 Cf. BEKKER, A. I. (1831): *Tà metà tà fúsika*. Reimer. Berlín 1831 (en el volumen II de *Aristotelis Opera* de la Academia de Berlín); SCHWEGLER, A. (1847-48): *Die Metaphysik des Aristoteles*, texto, traducción alemana y comentario en cuatro tomos. L. F. Fues. Tubinga 1847-48 (Minerva. Francfort 1960); BONITZ, H. (1848-49): *Aristotelis Metaphysica*, texto y comentario latino en dos tomos. Marcus. Bonn 1848-49 (reimp. del comentario: BONITZ, H., *Aristotelis Metaphysica, Commentarius*. Olms. Hildesheim 1960); CHRIST, W (1886): *Aristotelis Metaphysica*. Teubner. Leipzig 1886 (reimp. 1895); COLLE, G. (1912-31): *Aristote: La Métaphysique*, I-IV, traducción francesa y comentario. Alcan. Lovaina y París 1912-31; CARLINI, A. (1928): *Aristóteles: La Metafísica*, traducción italiana y comentario. Laterza. Bari 1928; TREDENNICK, H. (1933-35): *The Metaphysics*, texto y traducción inglesa en dos tomos, en la *Loeb Classical Library*. Londres y Nueva York 1933-1935 (2ª edición revisada, Harvard University Press. Cambridge, Mass. 1945); TRICOT, J. (1953): *Aristote. Métaphysique*, traducción francesa y comentario. J. Vrin. París 1953 (ed. anterior: 1933; nueva ed.: 1962); JAEGER, W. (1957): *Aristotelis Metaphysica*. Clarendon Press. Oxford 1957; ROSS, W. D. (1958): *Aristotle's Metaphysics*, texto y comentario inglés. Clarendon Press. Oxford 1958 (ed. anteriores: Clarendon Press. Oxford 1924; University Press. Oxford 1956); BARNES, J. (1991): *The Complete Works of Aristotle. The revised Oxford Translation*. Edited by Jonathan Barnes, I-II, Bollingen Series LXXI-2. Princeton University Press 1984, 1991; REALE, G. (1993): *Aristotele. Metafísica*, texto, traducción italiana y comentario en tres tomos. Vita é

el presentar, por una parte, el carácter o naturaleza de aquella ciencia que es capaz de hacerse del problema de las primeras causas y, por otra, *situar esta ciencia en el decurso histórico del pensar*[7]. Es así como asistimos al proyecto de fundación de una disciplina nueva, capaz de investigar las aporías[8] que el pensar contemporáneo tenía por insolubles.

El hilo argumentativo comienza: (a) por sentar la necesidad de la filosofía primera en la naturaleza del hombre, para luego (b) realizar una descriptiva de la sabiduría, como lugar en el que esa naturaleza alcanza su máxima expresión; sin embargo, (c) la sabiduría debe constituirse en ciencia de las causas primeras: conocimiento cierto, universal y comunicable, libre y divino; único que, a la vez, describe y realiza el sentido de la instalación del hombre en el cosmos.

a. "Todos los hombres desean por naturaleza saber"[9]

La frase inaugural de la *Metafísica* es el paradigma de todo el capítulo. Se trata de la búsqueda de un saber universal (*pántes anthrôpoi*) que surge de la constitución misma de lo humano inserto en el cosmos: el desear (*orégontai*), cuyo origen está inscrito en la realidad misma: por naturaleza (*fúsei*).[10]

Esta fuerza –deseo– que surge de la naturaleza humana, sin embargo, posee una orientación propia y específicamente humana: la contemplación de la unidad, el saber (*toû eidénai*)[11]; es por esto que la cúspide de este deseo será la ciencia libre y más plenamente divina.[12]

Es de vital importancia captar la continuidad formal entre el deseo[13] y el saber que plantea Aristóteles: "*signo de ello*" (*semeîon d'hê*) es toda la estructura

Pensiero Milán 1993 (ed. anterior: *Aristotele. La Metafísica*, traducción italiana y comentario en dos tomos. Luigi Loffredo Editore. Nápoles 1968).

7 Mediante el diálogo con los pensadores anteriores, cf. *Met.* 1, 3, 983 b 25 ss; *Met.* 2, 1, 993 a 14.

8 Para una descripción detallada de las aporías, Cf. *Met.* 3, 1.

9 Cf. *Met.* 1, 1, 980 a 22-982 a 4.

10 En esta fase del pensar griego, la *fúsis* ya ha recibido el trato del concepto, con el esfuerzo socrático y la teoría platónica la naturaleza pasa de ser el originario *tà panta* de los presocráticos, a denotar el universal significativo de lo real. La distancia es, ahora, máxima entre *lógos* (conciencia) y *fúsis* como *idea*.

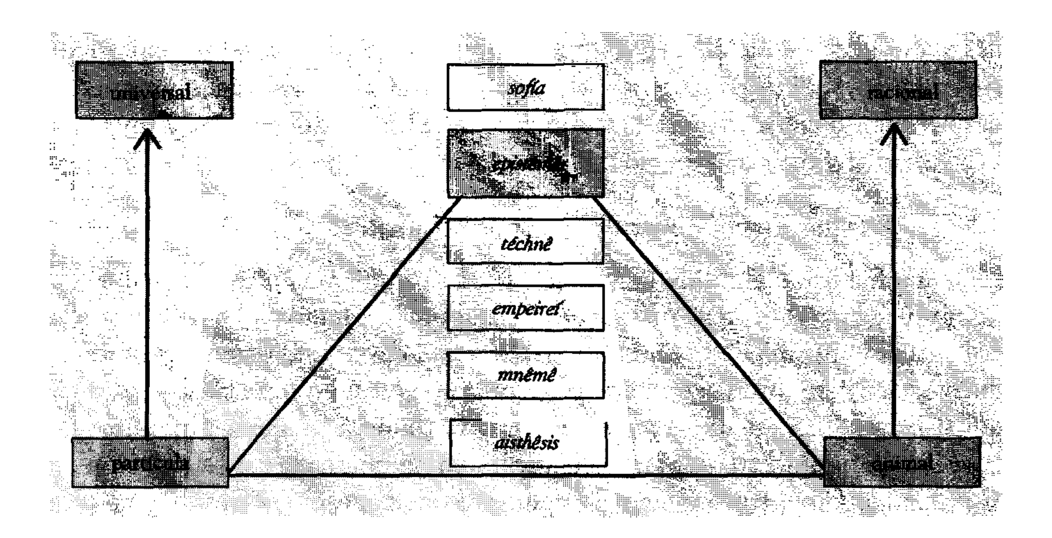
11 Es interesante que no se trate del verbo *ginôskô* (conocer) sino del verbo *eidenaî* (contemplar, ver), que hace énfasis en el conocimiento como contemplación, como actividad eminente del hombre, Cf. TRICOT (1953): *Aristote...*, 2.

12 *Met.* 1, 1, 982 b 25-27.

13 "En el comienzo no hay un saber propiamente tal, sino un impulso hacia el saber, constituido como 'deseo', que conspira hacia él y en alguna manera participa de él. No parece inoportuno

cognitiva de lo vivo[14]: la sensación (*aisthêsis*), el recuerdo (*mnêmê*), la experiencia (*empeireía*), y de su continuación en lo racional, la técnica (*téchnê*) y la ciencia (*epistêmê*). Se trata de una estructura piramidal "*donde la sabiduría es un vértice superior que descansa sobre bases cada vez más anchas y apoyadas en la tierra*"[15].

Podemos advertir este proceso en el siguiente esquema:



Esta fuerza vital, orientada de lo particular a lo universal, constituye el origen de la filosofía como ciencia de las causas. El hombre comparte con los animales la sensación: primera distancia pasiva frente a lo real, y, junto con ellos, comienza a distanciarse más activamente en el recuerdo, la memoria y la experiencia (que se define como "*conocimiento de lo particular*"[16]) hasta hacerse

evocar la divinidad que preside el *Banquete* platónico (*Banquete* 210 c). Hijo de la pobreza, de lo que todavía no se tiene, de lo que se carece y se ha de menester, pero, a la vez, hijo de la abundancia de la riqueza desbordante, eros" (VIAL, J. DE D. [1997]: *Una ciencia...*, 31).

14 Los ejemplos aristotélicos provenientes de la medicina y de la biología no sólo muestran su interés por lo natural-biológico, sino que muestran una estructura orgánica de lo real y, por tanto, del conocimiento, Cf. JAEGER, W. (1997): "*Sobre el origen y la evolución del ideal filosófico de la vida*", *Aristóteles* (1997): 467-515.

15 VIAL, J. DE D. (1997): *Una ciencia...*, 31.

16 Met. 1, 1, 981 a 15.

capaz de realizar "*un único juicio universal válido para todos los casos semejantes*"[17]: es decir, es capaz de poseer un conocimiento *técnico* de lo real[18].

Sin embargo, la naturaleza humana no se detiene en la experiencia y la técnica[19], sino que busca un conocimiento más estricto: aquél que se preocupa no sólo de *qué*, sino del *por qué*; busca la sabiduría como conocimiento de las causas.

b. La sabiduría como ciencia: naturaleza de la filosofía primera

Una vez descrito el proceso que va desde lo particular a lo universal, el argumento se desplaza de la universalidad de los hombres hacia el sabio como lugar desde el cual es posible tener un acceso a la naturaleza de la sabiduría[20].

Es notable constatar la aproximación de Aristóteles que bien podemos llamar 'fenomenológica'[21]. En efecto, él sitúa el estatuto de la filosofía primera en el horizonte de lo dado: el hombre y su circunstancia. No trata de teorizar especulativamente como los sofistas[22], sino que se refiere al hombre en su acto, al sabio griego que vive en la memoria y en las calles de la *pólis*.

El movimiento, entonces, es vital, del hombre al sabio, del sabio a la sabiduría y de esta a la ciencia de los primeros principios y causas del ente.

El sabio es aquel que posee los principios (*archai*) y las causas (*aitías*) y que cultiva el conocimiento, no por el placer (*mê pros êdonen*) ni por la necesidad (*mêde pros tanagkaia*), sino por el ocio (*escholasan*)[23]. Su sabiduría es la "*ciencia que se ocupa de determinados principios y causas* (*hê sofia perí tinas archàs kai aitías estìn epistêmê*)".[24]

---

17 Met. 1, 1, 981 a 4-6.

18 Cf. E.N. 6, 3, 1139 b 14a 4; 114b 8.

19 Cf. E.N. 6.

20 Cf. JAEGER, W. (1997): *Aristóteles...*, 480 ss.

21 Se trata evidentemente de una hermenéutica moderna: "La expresión *fenomenología* puede formularse en griego así: *legein ta fainómena* (decir lo fenómenos). Pero *legein* (decir) quiere decir *apofainesthai* (manifestar). "Fenomenología" quiere decir, entonces, *apofainesthai ta fainomena* (manifestar los fenómenos) permitir ver lo que se muestra, por sí mismo, efectivamente por sí mismo" (HEIDEGGER, M. [1927]: *Ser y Tiempo...*, 45).

22 Se opone en su concepto de sabiduría a la escuela sofista de Isócrates, cf. VIAL, J. DE D. (1997): *Una ciencia...*, 29.

23 Es interesante la noticia del inicio de las matemáticas en el ocio sacerdotal de Egipto, cf. Met. 1, 1, 981 b 21-23.

24 Met. 1, 2, 982 a 2-3.

El desarrollo siguiente contiene[25] todo el núcleo de la metafísica. Se trata de determinar la naturaleza de la ciencia que buscamos[26], es decir, "de qué causa y de qué principios la sabiduría es ciencia (*hê perì poías aitías kai perì poías archas epistême sofía estín*)"[27].

Este desarrollo posee dos partes fundamentales. La primera establece el paralelismo entre sabio y sabiduría[28] que permite identificar la sabiduría con la ciencia de los primeros principios y causas[29]. La segunda, desarrolla el origen de la filosofía y su carácter propiamente humano y religioso (libro 12)[30].

Se trata de un díptico que muestra el carácter polar de la metafísica. Por una parte, es ciencia, busca el conocimiento cierto y comienza desde el ente; por otra, es admiración del ser y amistad con los mitos (*mithofilos*); desborda la cotidianeidad y provoca la admiración (*thaumazeîn*) capaz de orientar la pregunta fundamental de la existencia.

Introducción: "habrá que examinar (*skeptéon*) de qué causa y de qué principios la sabiduría es ciencia" (*Met.* 1, 1, 982 a 5)[31]

El sabio: (982 a 5-20)	**La sabiduría:** (982 a 21-982 b 6)
1. Conoce todas las cosas sin tener el particular (*mê kath'ékaston*).	1. Posee la ciencia de lo universal (*tên katholoû*).
2. Conoce lo difícil del conocimiento humano (*tà chalepà gnôsai*).	2. Los más difíciles, alejados de los sentidos (*porrôtátô tôn aisthêseôn*).
3. Posee un conocimiento riguroso (*akribésteron*) de las causas y las enseña (*didaskalíkôteron*).	3. Es más rigurosa (*akribéstatai*): se ocupa de los primeros principios, es más instructiva: se ocupa de las causas.
4. Busca la ciencia más deseable en sí misma (*charin airetên*).	4. Aspira al conocer por conocer.
5. Prescribe órdenes (*archikôteran*) y no las recibe.	5. Conoce el fin de cada cosa y su bien (*d'estì tagathòn ekástou*).

25 Met. 1, 2, 982 a 4-983 a 23.
26 ...*hê fúsis tês epistemes tes zêtouménes eiretai*, Met. 1, 2, 983 a 21-22).
27 Met. 1, 2, 982 a 5-6.
28 Cf. Met. 1, 2, 982 a 5- b 10.
29 Cf. Met. 1, 2, 982 b 10.
30 Cf. Met. 1, 2, 982 b 11-983 a 23.
31 Cf. Tricot, J. (1953): *Aristote*..., 12-21.

Transición: "Las consideraciones que anteceden muestran que el nombre buscado recae sobre la misma ciencia, la cual ha de escrutar los primeros principios y las causas" (*Met.* 1, 2, 982b 7-8).

La ciencia es libre (*eleuthéran*): (982b 11-28).

1. "Mediante la admiración (*dià tò thaumázein*) los hombres, tanto ahora como antes, comenzaron a filosofar (*filosofeîn*)" (*Met.* 1, 2, 982b 12-13).
2. Para huir de la ignorancia (*tò feúgein tên agnoian*).
3. Se es amante del mito (*filómutos*).
4. Busca su fin en sí misma (*autê énekén estin*).

La ciencia es la más divina (*theoitátê*): (*Met.* 1, 2, 982b 30-983a 20).

1. Dios la posee de una manera especial (*théos echoi*).
2. Trata de cosas divinas (*tôn theiôn*).
3. Requiere del mejor estado de ánimo: salir de la admiración y buscar las causas.

Conclusión: "Ha quedado establecido (*eirêtai*) cuál es la naturaleza de la ciencia buscada (*hê fúsis tês epistêmês zetoumenês*) y cuál es el objetivo (*hó skopòs*) al que debe enderezarse nuestra búsqueda (*zêtêsin*) y nuestra investigación (*méthodon*)"[32].

El desarrollo es extremadamente *armónico*. El objeto de *Met.* 1 es, precisamente, constituir la sabiduría en ciencia de los primeros principios y causas. Para esto, es necesario realizar dos movimientos conjuntos. El primero intenta realizar una caracterización de la sabiduría tal que permita hacer frente a la sofística y recoger en sí la figura tradicional del sabio. El segundo trata de describir la ciencia buscada como la realización suprema y excelente de este deseo de conocimiento.[33] Es así como la sabiduría clásica de Grecia deviene en ciencia de principios y causas.[34]

[32] *Met.* 1, 2, 983 a 21-24.

[33] Cf. *E.N.*, 3.

[34] La objetivación de la sabiduría en ciencia de principios y causas es, según el diagnóstico de Heidegger, el comienzo de Occidente como deceso del ser. Por una parte, la constitución de la ciencia permite el conocimiento cierto y, por otra, olvida la inmediatez originaria de lo real en su totalidad: se trata del origen del "olvido del ser" y el comienzo de la ciencia que devendrá en técnica: posesión y utilización del ser antes que contemplación y libertad de y en el ser.

c. *La ciencia de las primeras causas*

Una vez fijado el estatuto epistemológico de la ciencia primera, es necesario determinar de qué causas trata. El párrafo siguiente es fundamental[35], pues muestra las cuatro causas aristotélicas: formal, material, eficiente y final, que serán examinadas extensamente más adelante.

Es necesario captar el carácter histórico y dialogal del esfuerzo de Aristóteles que tiene en cuenta la opinión de los anteriores:

> Con todo, tengamos en cuenta las opiniones de quienes antes de nosotros se entregaron a la investigación (*epískepsin*) de la naturaleza de los seres (*tôn ontôn*) y filosofaron acerca de la verdad (*filosofêsantas perì tês alêtheias*)[36].

Todo el desarrollo siguiente es, a la vez, una historia de la filosofía y una toma de posición consciente en ella[37]. Las opiniones de los anteriores se enmarcan en una historia de investigación, de búsqueda consciente más o menos crítica, de la naturaleza de los seres. Este intento es propiamente una filosofía acerca de la verdad.[38]

Esta noticia muestra que la filosofía es la ciencia de la verdad, como dice Aristóteles en el libro II:

> rectamente (*orthôs*) se llama a la filosofía (*tên filosofían*) ciencia de la verdad (*epistêmên tês alêtheias*)[39].

[35] Cf. Met. 1, 3, 983 a 24-35.

[36] Met. 1, 3. 983 b 1 ss.

[37] "Aristóteles fue el primer pensador que se forjó al mismo tiempo que su filosofía un concepto de su propia posición en la historia; con ello fue el creador de un nuevo género de conciencia filosófica, más responsable e íntimamente complejo. Fue el inventor de la idea de desarrollo intelectual en el tiempo, y vio en su propia obra el resultado de una evolución exclusivamente dependiente de su propia ley" (JAEGER, W. [1997]: *Aristóteles*..., 11).

[38] Cf. Met. 2, 1, 993 a 30-993 b 15; especialmente el tributo a los predecesores: "no sólo debemos estar agradecidos a quienes detentaron opiniones que compartimos, sino también a quienes expresaron opiniones más superficiales. Pues estos también aportaron algo: ejercitaron nuestra disposición a pensar" (Met. 2, 1, 993 b 10-15).

[39] Met. 2, 1, 993 b 19-20.

Porque:

> en la misma relación (*ekaston*) que cada cosa tiene (*exei*) con el ser (*toû eînai*) la tiene con la verdad (*houtô kaì tês alêtheias*)[40].

En esta solidaridad histórica fundamental se debe realizar el examen de las doctrinas de las causas en los materialistas, los pitagóricos y eleatas, y finalmente en Platón, para luego realizar la crítica de sus aportes.

Todo el ejercicio descriptivo y crítico[41] de las búsquedas anteriores intenta mostrar, por una parte, la unilateralidad de los esfuerzos[42] en el intento por explicar lo real en su unidad y, por otra, captar que existe un progreso solidario en el pensar.

Las descripciones y las críticas se refieren a:

1. La causa material: unilateralidad de la explicación de Tales; Anaxímenes, Diógenes, Hipasos y Heráclito, Empédocles y Anaxágoras; Eleatas, atomistas. Hesíodo.
2. La causa formal: Pitagóricos y Eleatas.
3. La causa material y formal (Platón).

Existen tres resúmenes intercalados que permiten seguir el hilo argumentativo de Aristóteles en su revisión y crítica.

El primero[43] trata de una revisión acerca de la causa material en Hesíodo y Parménides, calificada de confusa; del mismo modo que Anaxágoras y Empédocles, Leucipo y Demócrito, quienes no se refirieron al examen del origen y el comienzo del movimiento.

El segundo[44] se refiere a la causa formal, sosteniendo que ninguno de los anteriores la conoció de manera clara, siendo la aproximación más cercana la de los platónicos. Esta aproximación luego será minuciosamente criticada[45].

[40] *Met.* 2, 1, 993 b 30.

[41] Cf. Cherniss, H. (1935): *Aristotle's criticism of presocratics philosophy*, Baltimore. Hay traducción castellana: Cherniss, H. (1991): *La crítica aristotélica a la filosofía presocrática*; UNAM, México.

[42] Por ejemplo, la *absolutización* de la causa material por parte de los jónicos.

[43] Cf. *Met.* 1, 3, 984 a 24-985 a 10.

[44] Cf. *Met.* 1, 7, 988 a 18-988 b 19.

[45] La crítica fundamental aparece al final: "quienes tienen a las Ideas por causas, tratando, en primer lugar, de aprehender las causas de los seres existentes en nuestro mundo, introdujeron otro género de seres igual en número que los primeros, como si alguien, al querer contar las cosas, creyera no poder hacerlo si fueran pocas, pensando poder contarlas si las aumentara"

Finalmente, la conclusión[46] muestra que, aún en sus imprecisiones y omisiones, los pensadores anteriores intentaron buscar las causas y que el replanteamiento de las dificultades (aporías) dejarán en mejor pie las investigaciones venideras[47].

Síntesis

1. El lugar de Aristóteles en la historia del pensar está determinado por la constitución sistemática y científica –en un sentido por determinar– de la pregunta que interroga por el fundamento y el sentido del ser.
2. El libro I de la *Metafísica* tiene por objeto el presentar el carácter o naturaleza de aquella ciencia que es capaz de hacerse del problema de las primeras causas y situar esta ciencia en el decurso histórico del pensar.
3. La sabiduría se constituye en ciencia de las causas primeras: conocimiento cierto, universal y comunicable, libre y divino.
4. El proceso de constitución deviene orgánico y vital: del deseo al conocimiento, de lo particular a lo racional, de la sensación a la ciencia.
5. Esta ciencia tiene un carácter polar: por una parte es ciencia de primeros principios y causas y, por otra, es ciencia libre y divina.
6. Todo el ejercicio descriptivo y crítico del libro I intenta mostrar la unilateralidad de los esfuerzos previos en el intento por explicar lo real en su unidad y captar que existe un progreso solidario en el pensar.

(*Met*. 1, 9, 990 b 1-5). Esta "duplicación" de mundos tiene una crítica a la matematización de la Academia platónica, que luego será universalizada por Nietzsche y la "falacia platónica".

46 Cf. *Met*. 1, 10, 993 a 11-24.

47 Lo que hace pensar la continuidad de I en III, cf. Tricot, J. (1953): *Aristote*..., xxxviii.

2.4.3. La metafísica como ciencia *aporemática* de la verdad

El desarrollo anterior permitió esbozar la naturaleza de la filosofía primera: se trata de una ciencia que se identifica con la sabiduría. El paso es importante: de una actitud vital[1] se pasa a una conciencia propiamente filosófica[2]. Esta conciencia tiene una pretensión científica: se trata de establecer un saber cierto sobre los primeros principios y causas de lo que es "más cognoscible" (*hê toû málista epistêtoû*)[3].

Esta ciencia –que es conocimiento cierto de las cosas por sus causas– tiene un rasgo de primeridad (*protê*): se ocupa de los primeros principios y las primeras causas de aquello que tiene ser (lo ente). En este título intentaremos: (a) realizar una descripción de ese rasgo de primeridad de la metafísica como ciencia aporética de la verdad y (b) mostrar las aporías que dinamizan el pensamiento de Aristóteles.

a. La metafísica como ciencia aporemática de la verdad[4]

Siguiendo el hilo conductor de la *Metafísica*, el lector encontrará que el libro 1 concluye invitando a volver sobre las dificultades (*aporías*) que se plantean en torno al estudio de las causas –que es el contenido del libro 3–.

Al parecer[5], el editor ha intercalado, entre estos dos libros, un pequeño texto, el libro 2 (*alfa micrón*)[6], que comienza orientando el problema de la ciencia hacia el problema de la verdad:

> La investigación de la verdad (*perì tês alêtheías theôria*), en parte, es difícil (*mèn chalepê*) y, en parte, fácil (*dè radía*)[7].

[1] La descripción del sabio en *Met* 1, 2, 982 a 5 ss. Para lo que sigue, cf. Söchting, J. (2011): *Aporía toû prágmatos. Aporía y objetividad en la Metafísica de Aristóteles*, Tesis presentada al Instituto de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Chile para optar al grado académico de Doctor en Filosofía. Profesor guía: Prof. Dr. Manuel Correia Machuca, Santiago, 2011, 462 págs.

[2] Esta es la descripción más aproximada del concepto aristotélico de ciencia, Cf. *Met.* 4, 1, 1003 a 20-30.

[3] Cf. *Met.* 1, 2 982 a 31-32.

[4] Para lo siguiente, Cf. Vial, J. de D. (1997): Una ciencia..., 45-54.

[5] Sobre la autenticidad de *Met.* 2, cf. Düring, I. (1990): *Aristóteles*..., 424-425.

[6] Se trata de un compilado de tres secciones: la filosofía como ciencia de la verdad (*Met.* 2, 1, 993 a -993b); un análisis de la imposibilidad de la infinitud de las causas (*Met.* 2, 2, 994 a -994 b) que será de vital importancia al analizar la teología aristotélica; y, finalmente, un *excursus* sobre la instrucción (*Met.* 2, 3, 995 a -995 a 23). Cf. Tricot, J. (1953): *Aristote*..., xx-xxi.

[7] *Met.* 2, 1, 993 a 30-31.

Este mismo texto describe, más adelante, a la filosofía como "ciencia de la verdad" (*tês alêtheías epistêmê*)[8]. Se trata, en efecto, de un *"contrapunto"*[9] que quiere mostrar el carácter paradójico del pensar metafísico. Por una parte (*mèn*), es un pensar total, que investiga la verdad como relación con el ser:

> Así pues, en la misma relación en que cada cosa (*ôsth'ekaston*) se encuentra con el ser (*echei toû eínai*), se encuentra con la verdad (*hoútô kaì tês alêthêías*)[10].

Por otra (*dè*), una ciencia que investiga las dificultades o *aporías* del ser:

> Es necesario (*anágkê*), en vista de la ciencia que se investiga (*pròs tên epizêtouménên epistêmên*), que nos aboquemos, en primer lugar, a las dificultades que primeramente se han de discutir (*aporêsai deîprôtôn*)[11].

Este carácter paradójico, aparentemente contradictorio, permite realizar dos consideraciones centrales dentro de la naturaleza de la filosofía primera.

La verdad es una relación de la cosa con el ser que establece el sabio. Esta idea será recogida en la definición clásica de verdad: "adecuación de la cosa y el intelecto". La verdad es "intencional", es inmanente, permanece en el sujeto cognoscente. Para Aristóteles, la ciencia de la verdad es aquella que establece la relación más primaria entre las cosas que aparecen en el horizonte de lo real y su unidad. Es por esto que será ciencia de los "primeros" principios y causas de lo ente.

Esta relación tiene un carácter 'aporético'. La relación entre la cosa y el ser no es nítida, es dificultosa –aporética–[12].

Sin embargo, este carácter aporético no hace de Aristóteles un escéptico. En efecto, para él, el estado de aporía subjetiva que suscita el ser tiene un

8 *Met.* 2, 1, 993 a 30.

9 Propiamente, un "contraste" que permite, por oposición, captar una realidad más profundamente, al iluminarla desde dos ángulos opuestos. En este caso, el de la unidad (verdad) y el de la diversidad (la aporía).

10 *Met.* 2, 1, 993 b 30-31.

11 *Met.* 3, 1, 995 a 24-25.

12 'Aporético', es decir, relativo a la dificultad, dificultoso, difícil. Tiene relación con *Met.* 1, 2, 982 a 10. Es necesario distinguir 'aporético' y 'aporemático'. Lo primero tiene una referencia más amplia y puede significar el estado de aporía subjetiva (perplejidad, asombro, carencia de recursos, *'impasse'*, dificultad) y el estado de aporía objetiva (el problema de la cosa misma independiente del estado de la mente). Lo segundo denota solamente este último estado.

correlato objetivo. Esta tesis se sustenta en la naturaleza misma del método aporético en su versión aristotélica.

La dificultad de la mente (*tês dianoías aporia*) manifiesta la dificultad del objeto mismo de la investigación (*aporia toû pragmatos*)[13]. ¿Por qué es necesario proceder 'aporéticamente'?

La respuesta de Aristóteles es consistente con sus criterios de constitución científica expuestos en los *Analíticos posteriores*[14]. La ciencia particular obtiene su objetividad o de la demostración o de la *noêsis* de los primeros principios de cada uno de los géneros[15] o de ambas. Sin embargo, la ciencia primera se debe ocupar de los primeros principios comunes a todas las ciencias, llamados "principios de la demostración"[16]. De ellos, no hay demostración posible. ¿Qué acceso tenemos, entonces, a estos principios (a saber, de los principios primeros de la demostración y de la entidad)? Aristóteles ha señalado, por una parte, que para abrir camino a este acceso es útil la dialéctica[17]. Sin embargo, señala en *Met* IV que la sola dialéctica es puramente refutativa respecto de las cosas en las que la ciencia primera es cognitiva:

> (...) los dialécticos y los sofistas revisten la misma figura que el filósofo; pues la sofística es sabiduría sólo aparente y los dialécticos disputan acerca de todas las cosas, y a todos es común el ente; pero, evidentemente, disputan acerca de estas cosas porque son propias de la filosofía; la sofística y la dialéctica, en efecto, giran en torno al mismo género que la filosofía; pero esta difiere de una por el modo de la fuerza, y de la otra, por la previa elección de vida; y la dialéctica es tentativa (*peirastikê*) de aquellas cosas de la que la filosofía es cognitiva (*gnôristikê*), y la sofística es aparente, pero no real[18].

¿En qué sentido la filosofía primera es 'cognitiva' utilizando necesariamente el método dialéctico? Esta pregunta representa el modo en el cual Aristóteles se plantea el problema de la constitución del saber metafísico. La respuesta consiste en el planteamiento de la dificultad (aporía). Su objetividad adviene en un

13 Cf. *Met.* 3, 1, 995 a 30-31.
14 Cf. *An. Post.* 1, 1-2.
15 Cf. *An. Post.* 2, 19.
16 Cf. *Met.* 3, 2, 996 b 25 ss.
17 Cf. *Top.* 1, 1, 101 a 26-27.
18 *Met.* 4, 2, 1004 b 17-26.

complejo camino que va desde la significación hasta la intuición intelectual[19]. Este camino, llamado método 'aporemático', permite establecer la objetividad primera y, por tanto, la cognitividad primera de la metafísica[20].

Toda la filosofía se juega, entonces, en la descripción de la dificultad, del nudo. Es por esto que la metafísica, como ciencia, tiene un carácter interrogativo: se constituye en la dificultad, es la ciencia del "nudo"[21]. Frente a este carácter aporético de la filosofía primera, Aristóteles propone tres pasos metódicos: la *aporía*, la *diaporía* y la *euporía*. Tricot lo llamará método *diaporemático*[22].

La *aporía* es la dificultad, el nudo. Se trata de situaciones limítrofes del pensar. Aristóteles propone catorce dificultades que deben ser elucidadas[23]. El primer y primordial paso, es la acertada formulación de la aporía, de la pregunta. Este es el momento decisivo de la metafísica como ciencia.

La *diaporía* es la búsqueda del paso (*día*: a través, *póros*: salida). Se trata del "pórtico" que permite salir de la dificultad. Sin embargo, este pórtico sólo se encuentra al recorrerla con rigor:

> para lograr la solución de una dificultad (*eporêsai*) es útil recorrerla exhaustivamente (*tò diaporêsai kalôs*), porque la posterior solución del problema (*euporía lúsis*) depende del desasimiento de las dificultades anteriores (*aporouménôn*). Y no es posible desatar un nudo cuando se ignora (*agnooûntas*) en qué consiste.[24]

La *euporía* es la salida de la dificultad, su solución. Se trata del estado en que se encuentra quien ha identificado la dificultad (aporía) y la ha recorrido exhaustivamente (diaporía)[25], como sostiene Aristóteles:

[19] Cf. *Met.* 4, 4, 1006 a 29- b 13.

[20] Cf. *Met.* 1, 2, 982 a 30-31.

[21] "Aristóteles asocia "aporía" con "atadura" (995 a 35) y evoca con ello la condición de los hombres en la caverna platónica. No es posible soltar si se desconoce la atadura". (VIAL, J. DE D. [1997]: *Una ciencia...*, 54).

[22] Cf. TRICOT, J. (1953): *Aristote...*, 119, nota 2.

[23] Se exponen en *Met.* 3, 2, 995b 5-996a 15.

[24] *Met.* 3, 1, 995 a 27-30. "La diaporía tiene ese sentido: tomar conciencia del problema, plantearlo debidamente en todas las dimensiones posibles, hasta hallar el paso abierto, la salida, la euporía" (VIAL [1997]: 54).

[25] Cf. *Rep.* 4, 435 a.

el fin (*tò télos*) no será manifiesto (*dêlon*) a quien procede de esa manera, sólo lo será a quien enfrente previamente las dificultades (*proêporêkóti*).[26]

En síntesis, la filosofía primera investiga, a través de las dificultades (aporías), la verdad de lo real en su relación con el ser: es por esto que es una "ciencia aporemática de la verdad". Esto nos invita a salir de nuestro concepto "*estático*"[27] de verdad, para penetrar en uno más dinámico: la verdad es la permanencia, la insistencia y la resistencia en la *aporía* de lo real, es el camino[28] a través de las dificultades, es la búsqueda de soluciones que conducen a nuevas interrogantes. Se trata de una verdad "horizontal"[29], tanto más auténtica y profunda, cuanto más alejada de la técnica, la posesión y la utilización de lo real. De este modo, la ciencia primera es objetiva en un sentido primero y, al mismo tiempo, no objetivante.

La descripción de las dificultades permitirá descubrir este carácter objetivo de la *Metafísica* de Aristóteles y, dado su carácter transhistórico, el carácter permanente de toda metafísica como pregunta que interroga por el sentido del ser.

b. *Las aporías de la* Metafísica

El libro 3 de la *Metafísica* nos muestra cómo "*la exposición de Aristóteles, lejos de ser un sistema dogmático, representa una serie de tentativas para descubrir*

[26] Met. 3, 1, 995 b 1-2. El verbo '*proaporéô*' ocurre sólo cinco veces en el *Corpus*: An. Post. 2, 99 b 17-19; *Phys*. 4, 208 a 34- b 1; *Met*. 1, 349 a 12-16; *Met*. 3, 995 a 33- b 2 y E.E. 2, 1227 b 19.

[27] Inmóvil, fijo y eterno en el sentido platónico. Es de notar que la crítica de la idea platónica de Aristóteles en gran medida es una crítica a la fosilización de la filosofía, con su intento de transformarla en "religión", en dogma, a la muerte de Platón.

[28] Es la categoría que ha utilizado M. Heidegger en la descripción de la labor filosófica: se trata de sendas en el bosque del ser; distintos caminos que, inmersos en la totalidad, jamás recorren exhaustivamente el todo y que jamás se detienen en la parte. Cf. HEIDEGGER, M. (1950): *Holzwege*, Klostermann, Francfort del Meno.

[29] Según la categoría de J. Ladrière: la verdad es como el horizonte, en la medida que se penetra en el mar y se acerca al horizonte, paradojalmente, el horizonte se aleja. Cf. LADRIÈRE, J. (2001): *La articulación del sentido*. Sígueme, Salamanca, 64-67. Es especialmente sugerente esta figura en la descripción modélica de este curso: la inclusión polar entre ente y conciencia. En la medida que se acerca la relación entre el ser y el ente, la conciencia amplía su horizonte; en el polo opuesto, en la medida en que la conciencia se inscribe en el ser, el ente, como lugar aporético, alcanza la "distancia máxima" y, por tanto, su carácter horizontal.

la verdad en una región llena de oscuridad"[30]. Todo el libro intenta exponer[31] y luego resolver las aporías fundamentales que debe enfrentar la filosofía primera como ciencia[32].

Al contemplar la naturaleza de las dificultades, es posible constatar el ámbito problemático en el cual se mueve Aristóteles[33]. Este ámbito problemático marcará definitivamente toda la historia de la *Metafísica.*

Dificultad (*aporía*)	Búsqueda (*diaporía*)	Solución (*euporía*)
1. ¿El estudio de las causas (*aitía*)[34] es competencia de una o de muchas ciencias?	*Met.* 3, 2, 995 b 20-996 b 25: Descripción de distintos tipos de conocimiento según las causas.	Parece que el estudio de cada causa correspondería a distintas ciencias.
2. ¿Esa ciencia ha de contemplar los principios (*archás*)[35] de la entidad (*ousía*)[36] o debe considerar también los principios que presiden toda demostración (*perì tôn apodeiktikôn archôn*) como: "¿es posible o no afirmar y negar al mismo tiempo una y la misma cosa?"[37].	Met. 3, 2, 996 b 26-997 a 15: los principios demostrativos o axiomas (*achiomai*)[38], están a la base de toda demostración, puesto que es necesario que toda demostración "parta de algo, se refiera a algo y pruebe algo" (Met. 3, 2, 997 a 9).	"Los axiomas son lo más universal y los principios de todo lo demás, y si no compete al filósofo, ¿a qué otro competerá el estudio (*theôretai*) de la verdad (*tò alêthes*) y falsedad (*tò pseûdos*) de estos principios?" (Met. 3, 2, 997 a 10-15).

[30] Ross, W. D., *Aristotle*..., trad. fr., p. 217 en Tricot, J. (1953): *Aristote*..., xxii.

[31] Cf. *Met.* 3, 1, 995 b 5-996 a 15.

[32] Cf. *Met.* 3, 2, 996 a 20-6, 1003 a 15.

[33] Cf. Mansión, S., "Les apories de la Métaphysique aristotélicienne", Mansión (ed.): *Études Aristotéliciennes*. *Recueil d'articles.* Louvain-la-Neuve 1984, 151-160.

[34] Será necesario una definición instrumental de causa: "*aquello a partir del cual algo se engendra y que permanece inherente en él*" (*Met.* 5, 2, 1013 a 25). Es un concepto complejo y analógico que comprende aquello desde lo cual algo es, se engendra o se conoce.

[35] Principio': "se llama a esa parte de una cosa desde donde se puede iniciar el movimiento, (...) al elemento primero e inherente de una cosa a partir de la cual este se engendra; (...) en fin, el punto de partida del conocimiento de una cosa" (*Met.* 5, 1, 1013 a 1-20). La noción de causa y principio parecen identificarse en muchos casos; sin embargo, al final del desarrollo de Aristóteles es posible sostener que la causa se refiere al principio de inteligibilidad intrínseco (desde donde puede ser comprendida la entidad de una cosa: materia, forma, fin, eficiente) y el principio se refiere a los axiomas extrínsecos y universales (inteligibilidad de lo real, no contradicción y tercero excluido) como se deja ver en 996 b. Cf. Reale, G. (1992): *Una guía*..., 45.

3. ¿Es una ciencia que trata de todas las entidades, o hay muchas, y si hay muchas, pertenecen todas al mismo género (*tò autò génos*)[39]?	*Met.* 3, 2, 997 a 15-25: existen diversas entidades y, por tanto, diversas ciencias.	No es conclusiva en el texto. Para su solución, cf. *Met.* 4, 1.
4. ¿Se debe estudiar sólo las entidades o también sus atributos esenciales (*tà sumbebekóta*)?	*Met.* 3, 2, 997 a 25-35[40]. Cada ciencia debe preocuparse de los atributos, pero si es así, toda ciencia sería demostrativa.	Es propio de una misma ciencia considerar, acerca de un mismo género, los accidentes propios (*tà sumbebekóta*) (*Met.* 3, 2, 997 a 25-26).
5. ¿Existen sólo entidades sensibles (*tàs aisthetàs ousías*) o también otras además de estas?[41]	*Met.* 3, 2, 997 a 35-998 a 20; demostración ab absurdo de la duplicación de realidades[42].	"En efecto, es imposible, en virtud de las mismas causas, que esos objetos existan fuera de los sensibles (*parà tà aistheta*)"[43] (*Met.* 3, 2, 997 b 24).

(continua en página siguiente)

36 'Ousía' es el ente particular concreto, el compuesto concreto (súnolon, cf. *Met.* 3, 3, 999 a 30 ss). Muchas veces Aristóteles lo identifica con el ente: "El tema que desde hace mucho tiempo, ahora y siempre se ha buscado y ha planteado renovadas dificultades: ¿qué es el ente?, viene a ser ¿qué es la entidad?" (*Met.* 7, 1, 1028 b 2-4), como comenta Owens: "es el núcleo del ser". Cf. OWENS, J. (1963): *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*, Toronto, 145. Sus características son: a. ser aquello de lo que dependen las demás cosas (*Met.* 4, 1, 1003 b 16-19); b. ser la causa del ser de las cosas (*Met.* 8, 3, 1043 b 13-14); c. ser lo que responde a la pregunta ¿qué es? (*Met.* 7, 1, 1028 b 2-4); d. ser un concepto homónimo (*Met.* 5, 8, 1017 b 10-26). Cf. ZUCCHI (1986): *Aristóteles*..., 67-73.

37 Se trata de la enunciación del principio de no-contradicción, esencial en la metafísica, que será tratado en *Met.* 4, 3, 1005 b 15 ss, contra Protágoras y los sofistas.

38 Se trata de los principios que hemos identificado pedagógicamente con los axiomas, Cf. TRICOT, J. (1953): *Aristote*..., 129, n. 5.

39 'Género' (*génos*) es la amplitud de comprensión de un concepto; Cf. *Met.* 5, 28, 1024 a 29-1024 b 9.

40 Existe aquí un desorden respecto a la cuarta aporía.

41 Es importante no confundir *ousías* espirituales con las formas platónicas. Aristóteles sostendrá la existencia de *ousías* segundas o ideas y de *ousías* divinas, Cf. *Met.* 12, 1, 1069 a 30.

42 Es uno de los lugares eminentes de la crítica aristotélica a las ideas platónicas, especialmente sugerente si *Met.* 3, según la crítica, Cf. TRICOT, J. (1953): *Aristote*..., xxii, es parte del período "platónico" de Aristóteles y el "nosotros" implícito de 1002 b 15, se refiere a los platónicos, como lee Jaeger, Cf. JAEGER, W. (1957): *Aristóteles*..., 57.

43 Postulado esencial de la crítica aristotélica, crítica que llegará hasta la falacia platónica de Nietzsche, Cf. NIETZSCHE, F: *Ecce Hommo*...,106 ss.

Dificultad (*aporía*)	Búsqueda (*diaporía*)	Solución (*euporía*)
6. ¿Los principios (*tôn archôn*) y los elementos de las cosas son los géneros (*tà génê stoicheîa*), o bien ellos son las partes inmanentes (*ôn enuparchôntôn*) en los que cada cosa se divide?[44]	*Met.* 3, 3, 998 a 20-998 b 13: La cosa se conoce: a. por sus componentes (las causas son los primeros principios). b. por su definición.	Respuesta queda supeditada a la aporía 7 (*Met.* 3, 3, 998 b 14).
7. Si son géneros, "¿a cuáles habrá que considerar principios, a los géneros primeros (*tà prôta tôn genôn*) o a los últimos (*tà eschata*) que se predican de los individuos?" (*Met.* 3, 3, 998b)[45]	*Met.* 3, 3, 998 b 14-999 a 24: a. No tienen existencia separada: son las partes de la cosa. b. Sí la tienen, así pueden ser lo más universal.	"Es menester que el principio o la causa (*aitía*) exista (*einai*) fuera de las cosas (*parà tà prágmata*) de las que es principio. Pero ¿por qué razón se ha de admitir que exista una cosa de tal índole que exista aparte de los individuos (*einai chôrizoménên autôn*)" (*Met.* 3, 3, 998 b 15-20).
8. ¿Existe o no, al margen de la materia, otra causa por sí, y esa causa existe separada de los singulares (*ti parà tà kath'eschasta*), y es numéricamente una o múltiple?[46]	*Met.* 3, 4, 999 a 25-999 b 24: a. Si no existe, es imposible explicar el conocimiento. b. Si existe, ¿cómo se preserva la unidad del compuesto?	Es "la más difícil (*chalepôtatê*) de todas" (*Met.* 3, 4, 999 a 24). Se trata de la crisis del platonismo: la aporía de lo uno y lo múltiple.
9. ¿Los principios son li itados específicamente (*eídei eisìn hén*)[47] o numéricamente (*éstai aristhmô hén*)[48]?	*Met.* 3, 4, 999 b 25-1000 a 4: a. Si son una especie, entonces no son diferenciables: ¿cómo explican la multiplicidad? b. Si son individuos: ¿cómo explican la unidad y el conocimiento universal?	La dificultad se mantiene, y sigue la solución a la aporía anterior.

44 Esta aporía apunta al sentido de la metafísica, debe resolverse en ser "ciencia de las partes inmanentes" o en ser "ciencia de los universales". La respuesta aristotélica irá en un sentido nuevo, lo universal está en lo particular; las partes inmanentes importan en la medida que muestran la unidad del compuesto y manifiestan su forma, como principio de universalidad.

45 Nuevamente crítica platónica: los géneros (universales) no tienen existencia fuera de lo particular.

46 Cf. *Met.* 1, 3, 983 a 24-984 a 24.

47 La limitación genérica atiende a que corresponden al concepto que se realiza en cada individuo y, por tanto, pueden dar cuenta del universal.

48 La limitación numérica atiende a que corresponden a cada individuo del cual son causa o principio de inteligibilidad.

10. ¿Los principios son los mismos para los seres corruptibles (*tôn fthartôn*) y los incorruptibles? (*tôn afthârtôn*)[49].	*Met.* 3, 4, 1000 a 5-1001 a 4: Se trata de una dificultad "teológica". Se analiza el pensamiento de Empédocles, para mostrar la inconsistencia de atribuir principios incorruptibles a seres corruptibles.	Es necesario sostener, al mismo tiempo, la unidad de los principios y la diversidad de los seres (será luego explicado por los distintos tipos de entidad)[50].
11. "Pero la cuestión más difícil de comprender (*theôrêsai chalepôtaton*) y la más necesaria para conocer la verdad (*pròs tò gnônai tàlêthes*) consiste en saber si el Ente (*tò òn*)[51] y el Uno (*tò hén*) son la entidad de los entes (*ousíai tôn ontôn eisín*); y si el uno es Uno y el otro es Ente sin que cada uno de ello sea otra cosa, o si debemos indagar en definitiva qué es el Ente y el Uno (*ti pot'esti tò òn kaì tò hén*), convencidos de que subyace en ambos un sustrato (*húpokeiménês*) de otra naturaleza (*állês fúseôs*)[52]?" (Met. 3, 4, 1001 a 3-8).	Met. 3, 4, 1001 a 3-1001 b25: Se trata del nudo de la polémica: a. Platón: existe el Uno y el Ente en sí (1 a 10). b. Los físicos: existe otra cosa que opera de sustrato (ej., el fuego) (1 a 15-20). c. Parménides: los seres son Uno y el Uno es ente (1 a 30).	Todas las soluciones son dificultosas: a. Admite la reduplicación platónica. b. Se remonta al infinito, porque no es capaz de explicar la unidad. c. Es incapaz de explicar la multiplicidad.

(continua en página siguiente)

49 "Hay una dificultad no menos importante, que no ha sido considerada ni por los pensadores de la actualidad ni por los anteriores y que consiste en saber si los primeros principios de los seres corruptibles y de los incorruptibles son los mismos o diferentes" (Met. 3, 4, 1000 a 5-10). Alude a los poetas y a los teólogos.

50 Cf. *Met.* 12.

51 Son las categorías utilizadas por Parménides y que se utilizaban comúnmente como explicación última de lo real, aunque en su contenido variarán de pensador en pensador, es el equivalente a nuestro "ser". Su dualidad se explica por reminiscencias órficas y pitagóricas presentes en la escuela platónica. Cf. *Supra.*, II, 2, 1.

52 'Sustrato' (*hupokeimenon*): lo que permanece abajo, dando subsistencia. Es lo que se equipara a nuestro concepto de substancia. Esta es la razón por la cual *ousía* es, en algún sentido substancia, pero no completamente: la *ousía* no sólo sustenta, sino que manifiesta el ser del ente.

Dificultad (*aporía*)	Búsqueda (*diaporía*)	Solución (*euporía*)
12. ¿Los números, las longitudes, las figuras y los puntos son entidades y, si lo son, están separados de los seres sensibles o son inherentes a ellos?	*Met.* 3, 5, 1001 b 26-1002b 25: a. Si no lo son: ¿cuál es el acceso a la entidad? b. Si lo son: ¿cuál es su entidad?	Se trata de modificaciones que significan las entidades (solución de las categorías que será explicada por la analogía del ente).
13. Los principios: ¿tienen relación al movimiento?	*Met.* 3, 6, 1002 b 27-1003 a 5: a. Si existen en potencia (*dúnaton*): entonces es posible que no exista ningún ente. b. Si existen en acto, existen previamente a ellos otros principios.	Utilización de la teoría del acto y la potencia como explicación del movimiento[53]. En el fondo: ¿los principios están en el universo de lo móvil o de lo inmóvil?
14. Los principios: ¿son universales (*katholou*) o particulares (*tà kath'ekasta*)?	*Met.* 3, 6, 1003 a 5-17: a. Si son universales: entonces no son entidades (compuestos concretos). b. Si no lo son: no es posible la ciencia.	"De modo que tendrá que haber otros principios anteriores (*archai éterai próterai*) a estos principios, los cuales serán predicados universales (*hai kathólou katêgoroúmenai*), si ha de existir ciencia de ellos" (*Met.* 3, 6, 1003 a 15).

El examen de las aporías de *Met* 3 nos ha enfrentado al problema de la constitución de la metafísica como ciencia. En efecto, en este libro Aristóteles establece que si la ciencia primera se ocupa de los primeros principios del saber y estos son indemostrables, entonces, es necesario manifestar su objetividad de un modo originario. Este modo originario es el planteamiento (*aporía*), desarrollo (*diaporía*) y solución (*euporía*) de los problemas propios de esta ciencia. Estos problemas pueden reducirse a dos clases de objetos. En primer lugar, problemas 'meta-teóricos' referidos directamente al problema de constitución (aporías 1-4). En segundo lugar, problemas referidos a los principios y causas (aporías 5-14). Este último grupo puede, a su vez, dividirse en subgrupos según la clase de ente que esté siendo evaluado para ser primer principio: los particulares (aporías 6, 8, 9, 14), las entidades (aporías 4, 5 y 8), sus propiedades esenciales (aporía

[53] Deberá ser abordada más adelante: en síntesis, la causa del devenir ya no es extrínseca (platonismo), sino intrínseca a la entidad. Está compuesta por dos co-principios: el acto, es el "estar siendo" y la potencia "el llegar a ser". Ambos son la causa del movimiento: si algo está en movimiento es porque se está pasando de la potencia al acto. Cf. ABBAGNANO, N. (1982): *Historia...*, 137-140; REALE, G. (1992): *Una guía...*, 59 ss.

4) y sus afecciones como el número (aporía 12) y el movimiento (aporía 13), las esencias (aporías 6, 7, 8, 9, 14) y los géneros mayores como el ser y lo uno (aporías 7 y 11).

Como veremos en el próximo título, todos estos se desarrollarán hacia la afirmación de la posibilidad de esta ciencia. Esta posibilidad estará determinada por una nueva posición respecto al problema del ser, identificando la cuestión de su naturaleza[54] con la cuestión de la entidad[55].

Síntesis

1. La metafísica es ciencia aporemática de la verdad, por cuanto busca las dificultades (*aporías*) que presenta el ser, manifestado en el ente, y permaneciendo en ellas, se abre a la verdad, como correspondencia o relación del ente con el ser.
2. Aristóteles sostiene que la filosofía es ciencia de la verdad por cuanto busca dilucidar la relación del ser con el ente.
3. Aristóteles sigue un método *aporemático:* descubrir la dificultad (*aporía*), recorrerla exhaustivamente (*diaporía*) y buscar una solución adecuada (*euporía*)[56].
4. Las aporías de *Met* III tienen relación con: 1. La constitución de la filosofía como ciencia de las primeras causas y principios. 2. La realidad de los principios y las causas. 3. La entidad y sus atributos esenciales. 4. La teología griega: la relación de lo Uno y lo Ente con la *ousía*. 5. La crítica a la teoría platónica de las Ideas suprasensibles.
5. El carácter aporético de la *Metafísica* de Aristóteles marcará la historia completa de la ciencia primera como pensar radical, abierto a la máxima tensión entre ente y conciencia.

[54] Cf. *Met.* 3, 4, 1001 a 3-8.

[55] Cf. *Met.* 7, 1, 1028 b 4.

[56] Este método ha tenido fortuna en la cultura occidental en el método dialéctico (tesis, antítesis, síntesis), en el método alejandrino de las *questiones et responsiones* (*zêtêseis kaì lúseis*), y en la *Summa* medieval.

2.4.4. La ciencia de los primeros principios[1]

Como se ha visto a lo largo del desarrollo anterior, la definición clásica de la metafísica es, al mismo tiempo, un itinerario pedagógico. La constitución de la sabiduría en ciencia aporemática de la verdad lleva a la determinación de su búsqueda: aquello desde lo cual el ser, manifestado en el ente, es y puede ser conocido. Se trata, entonces, de la búsqueda de los principios y causas del ente.

Una vez que ha planteado[2] el problema de la constitución epistemológica de la ciencia primera, Aristóteles comienza el libro 4 con una definición de la ciencia ya constituida:

> Hay una ciencia (*estin epistêmê*) que contempla (*theôreî*) el ente en tanto que ente (*tò òn hêi òn*) y lo que le corresponde de suyo (*tà hupárchonta kath'autó*). Y esta ciencia no se identifica con ninguna de las que llamamos particulares (*mérei*), pues ninguna de las otras especula en general (*episkopeî kathólou*) acerca del ente en tanto que ente (*perì toú óntos hêi òn*), sino que, habiendo separado (*apotemómenai*) una parte de él, consideran los accidentes (*tò sumbebêkos*) de esta, por ejemplo, las ciencias matemáticas.[3]

A diferencia de las ciencias particulares, que se basan en la intuición intelectual de un género y de la demostración de sus propiedades (descritas en términos de accidentes), la ciencia primera considera al ser del ente en su universalidad (*kathólou*). Esta 'inspección' (*episképtomai*) considera las 'propiedades' que le corresponden de suyo (*tà hupárchonta kath'autó*). Estas propiedades, que explican el ente desde su ser, son sus principios y causas, como se estableció en *Met* I, 2:

> (...) pues es preciso que esta [ciencia] sea especulativa (*theôrêtikên*) de los primeros principios y causas (*tôn prôtôn archôn kaì aitiôn*).[4]

Esta interpretación se confirma al comienzo del libro VI:

[1] Cf. *Met.* 1, 2, 982 a 10; Para lo que sigue, Cf. TRICOT, J. (1953): *Aristote...*, 191-217; VIAL. J. DE D. (1980): *Una ciencia...*, 102-116; VIAL, J. DE D. (1997): *Metafísica...*, 71-74; CORETH. E. (1963): Metafísica..., 198-200; REALE, G. (1991): *Storia de la Filosofia Antica* III: 474 -479; IV: 175 ss; V: 60-61.

[2] Cf. *Met.* 3, 1.

[3] *Met.* 4, 1, 1003 a 21-26.

[4] *Met.* 1, 2, 982 b 9-10.

> Buscamos (*zêteîtai*) los principios y causas (*haí archaì kaì aítia*) de los entes (*tôn óntôn*), pero es claro (*dêlon*) que 'en tanto que entes' (*hóti hêi ónta*).[5]

En lo que sigue, entonces, mostraremos a la metafísica (I) como ciencia de los primeros principios y (II) de las primeras causas. Una vez establecidas estas, procedemos al estudio del 'ente en tanto que ente' como 'entidad'.

a. Los primeros principios y causas: precisiones terminológicas

Reale tiene razón cuando relaciona[6], de una manera pedagógica, el principio y la causa: ambos son *"la condición y el fundamento ontológico de la cosa"*[7]. Sin embargo, ¿son plenamente identificables?

El mismo Aristóteles en *Met.* 5, tiene la necesidad de comenzar su léxico filosófico mostrando los distintos sentidos del principio (*archê*)[8] y de la causa (*aítion*)[9]. Por otra parte, en *Met.* 3 ha planteado la siguiente aporía:

> esa ciencia [la primera] ha de contemplar los principios de la entidad (*tàs tês ousías archàs tàs prôtas*) o debe considerar también los principios que presiden toda demostración (*perì tôn archôn ex ôn deiknúsi pántes*), tales como: ¿es posible o no afirmar y negar una y la misma cosa? y otros semejantes a este[10].

Como se puede ver, existen dos clases de principios. En primer lugar, aquellos que son principios de la entidad (*ousía*) y que más adelante identificará con la causa (*aítion*):

5 *Met.* 6, 1, 1025 b 3-4. También, en *Met.* 8, 1, 1042 a 5-6, donde se establece la misma definición, cambiando, sin embargo, la generalidad de los 'entes' por las entidades (*tôn ousiôn*). Este cambio obedece, como veremos más adelante, a la "priorización" realizada en *Met.* 7, 1, 1028 b 2-7 (cf. *Met.* 12, 1, 1069 a 18-20, donde este cambio ya está operando plenamente). Cf., además, *Met.* 11, 1059 a 18, donde se refuerza la idea de que la sabiduría (*sofía*) es "ciencia acerca de principios (*perì archàs*)".

6 Cf. Reale, G. (1992): 44 ss.

7 Reale, G. (1996): *Storia della Filosofía Antica*, V: Lessico, Indici, Bibliografía. Vita e Pensiero. Milano: 47.

8 Cf. *Met.* 5, 1, 1012 b 34-1013 a 23.

9 Cf. *Met.* 5, 2, 1013 a 24-1014 a 25.

10 Cf. *Met.* 3, 1, 995 b 6-10.

> Y de otros tantos modos se dicen (*isachôs légetai*) también las causas: pues todas las causas son principios (*pánta gàr tá aítia archaí*)[11].

En segundo lugar, aquellos que presiden toda demostración, que en *Met.* 4, 3, llamará axiomas (*axíomai*)[12] o principios silogísticos (*sullogistikôn archôn*)[13]:

> Así, pues, que es propio del filósofo, es decir, del que contempla la naturaleza de toda entidad (*perì tês ousías theôroûntos*), especular (*episképsasthai*) también (*kaì*) sobre los principios silogísticos (*perì tôn sullogistikôn archôn*), es evidente (*dêlon*).[14]

La afirmación es importante. Por una parte, nos permite comprender que el ámbito general de la especulación del filósofo son los principios como fundamento del ser; y, por otra, que esos principios tienen una doble vertiente: aquellos que explican la entidad del ente (*causas*) y aquellos que explican su aparición a la conciencia (*axiomas* o *principios silogísticos*).

Esta primera aproximación tiene un carácter configurador. Es propio de la metafísica buscar el 'desde dónde' (*fundamento*) es inteligible el ser en el ente (*principio*), tanto en su determinación intrínseca (*causa*) como en su manifestación a la conciencia (*axioma*). Para ser fieles a esta doble intencionalidad, reservaremos, en adelante, el término 'principio' para los axiomas y 'causa', para los principios de la entidad, manteniendo en el horizonte la complejidad semántica que ya vio Aristóteles, como se ve en el siguiente esquema[15]:

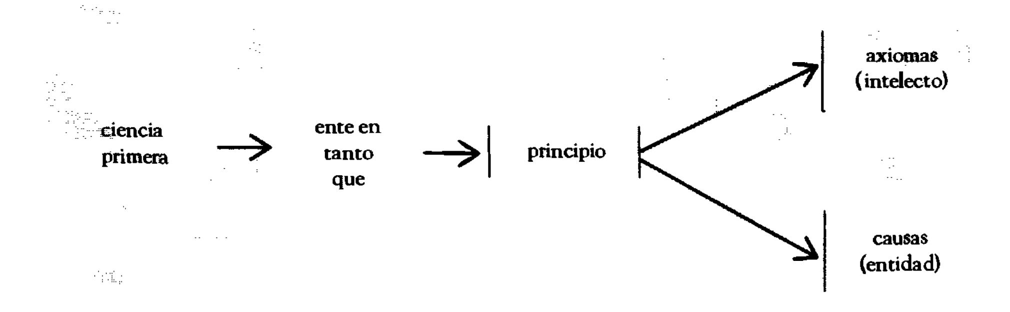
11 Cf. *Met.* 5, 1, 1013 a 16-17.

12 Cf. *Met.* 4, 3, 1005 a 20-35. Aristóteles define axioma como: "*aquello que es necesario aprender antes de cualquier cosa*" (*An post.* 1, 2, 72 a 16). Cf. Correia, M. (2003): *Lógica*..., 141.

13 *Met.* 4, 3, 1005 b 7.

14 *Met.* 4, 3, 1005 b 5-8. Cf. *Met.* 3, 2, 996 b 26-997 a 15 y *Met.* 11, 1, 1059 a 18-26; 4, 1061 b 20-21; 5, 1061 b 34-1062 a 33.

15 Cf. Reale, G. (1996): *Storia*..., 47-48. Además, existe una razón de relevancia teológica: en la Trinidad se debe distinguir entre causa y principio, como apunta Suárez: "Pero para explicar más esta parte de la definición hay que advertir que si tratásemos filosóficamente de solas las causas y principios naturales, o sea que pueden conocerse con la luz natural, la causa aparecería suficientemente definida con aquellas palabras y distinguida de todos los principios que no son verdaderas causas; pero como nuestra física y metafísica debe servir a la teología, es preciso dar tal definición de causa que no convenga al Padre Eterno en cuanto que es principio del Hijo, ni al Padre y al Hijo en cuanto que son único principio del Espíritu Santo, y esto es lo que nos plantea el problema, ya que la persona que produce parece que es un principio que infunde el ser esencialmente en otra persona, y en este sentido parece que le conviene toda la definición de causa, a pesar de no ser causa, como consta por el parecer admitido de los teólogos" (*DM* 12, 12, 5, 352).



b. Los primeros principios

El ser en el ente puede ser conocido. Esta es la premisa fundamental de todo esfuerzo metafísico. Sin embargo, este paso teorético está marcado por la necesidad de fundamentar primero la propia posibilidad de acceder a lo real de un modo cierto.

Aristóteles se detiene largamente a fundar la posibilidad de su metafísica en aquellos principios. En efecto:

> (...) a todos los principios es común (*koinòn tôn archôn*) ser lo primero (*tò prôton eînai*) desde (*othen*) lo cual algo es (*ê estin*) o se hace (*ê gígnetai*) o se conoce (*ê gignôsketai*)[16].

Estos principios son: el principio de 'no-contradicción' (en adelante: PNC)[17], del tercero excluido (en adelante: PTE)[18] y el principio de causalidad (en adelante PC)[19]. Para desarrollar este tema, será necesario detenerse en el significado amplio y específico del término 'principio', para luego desarrollar estos tres principios primeros de la metafísica.

I. Significado amplio. Como se vio anteriormente, el principio (*archê*) es una palabra de denso contenido filosófico para el mundo griego. En efecto,

16 Cf. *Met.* 5, 1, 1013 a 17-19.
17 Cf. *Met.* 4, 3, 1005 a 19-6, 1011 b 22.
18 Cf. *Met.* 4, 7, 1011 b 23-8, 1012 b 31.
19 Cf. *Met.* 1, 3, 983 a 24- b 6.

para los filósofos físicos designaba el fundamento constitutivo de lo real y había adoptado distintas formas según los distintos pensadores.

Dada esta amplitud de significado, Aristóteles comienza *Met.* 5, 1, dando seis acepciones del término 'principio', tomadas de distintos campos del pensar:

1. Principio es el lugar desde donde una cosa inicia su movimiento (*toû prágmatos kinêtheíê prôton*). Este significado proviene más inmediatamente de la experiencia y tiene relación con la *Física*[20].
2. Principio es el punto de partida desde donde se engendra una cosa (*toû prágmatos ... gígnetai prôton*). Ejemplo: la instrucción es principio del discípulo[21].
3. Principio es el elemento primero, inherente a la cosa (*prôton enupàrchontos*), a partir del cual ella se engendra. Ejemplo: la quilla de la nave, los cimientos de una casa, el corazón y el cerebro de los animales[22].
4. Principio es la causa extrínseca (*mê enupàrchontos*) a partir de la cual algo se engendra, se mueve o cambia. Ejemplo: el padre y la madre del hijo.[23].
5. Principio es la causa consciente del movimiento (*katà proaíresin kineîtai*): los magistrados, las potestades, reinos y tiranías. También, la técnica (*teknê*) de las artes[24].
6. Principio es el punto de partida del conocimiento (*gnôstòn tò prâgma prôton*). Ejemplo: las premisas (*haí húpothésis*) de las demostraciones (*tôn apodeíxeôn*)[25].

Es en este último sentido, del conocimiento, en el cual los axiomas o principios primeros de la demostración son llamados principios.

II. Significado específico. La metafísica debe ocuparse de aquello desde lo cual es posible pensar el ser o naturaleza de la entidad. En este sentido, los principios o axiomas primeros son aquellos fundamentos de la conciencia o razón desde los cuales es posible el pensar. Es así como Aristóteles define el

[20] Cf. *Met.* 5, 1, 1012 b 34-1013 a 2.
[21] Cf. *Met.* 5, 1. 1013 a 1-4.
[22] Cf. *Met.* 5, 1, 1013 a 5-7.
[23] Cf. *Met.* 5, 1. 1013 a 7-10.
[24] Cf. *Met.* 5, 1, 1013 a 10-14.
[25] Cf. *Met.* 5, 1, 1013 a 14-16.

principio como "lo primero desde lo cual algo es, se engendra o se conoce"[26], donde lo específico radica en el conocimiento (*gignôsketai*).

Estos principios o axiomas inauguran el pensar porque aparecen a la conciencia sin mediación del trabajo discursivo. Son evidentes, es decir, "se ven desde" su propia realidad[27]. Se trata de la enunciación de la realidad metafísica fundamental: 'el ser es'. Esta realidad se expresa en el PNC.

c. *El principio de 'no-contradicción' (PNC)*[28]

En *Met.* 3 se tuvo la oportunidad de ver que una de las aporías fundamentales de la metafísica es la fundamentación de su propio conocimiento.[29] Sin embargo, la resolución (*euporía*) de esta dificultad está reservada al libro IV.

26 Cf. *Met.* 5, 1, 1013 a 17-19.

27 Los primeros principios se obtienen por el acto de intuición intelectual llamado *noêsis*. Esta intuición es un proceso mediante el cual, a través de la *inducción*, el intelecto es capaz de captar el universal en el particular. El sentido de *nous* y, por tanto, de *noêsis* en *An. Post* II, 19 es complejo (Cf. Lesher, J. [1973]: *Noêsis*..., 45); por una parte subsiste la tesis tradicional que lo reserva para la intuición final extra y pre-científica que sustenta todo el proceso de la ciencia (Cf. Lesher, J. [1973]: *Noêsis*...,51), por otra, se comprende cada vez más la *noêsis* como un acto complejo y dinámico que comprende tanto la inducción del universal en el particular como la inducción de los primeros principios de manera universal. Desde este punto de vista, la *noêsis* como *epagogé* (*inducción*) es la caracterización metodológica o diacrónica del acto sincrónico de la *noêsis* en su concepto tradicional (Cf. Bonitz, H., *Index*, 487.). El desarrollo de *noêsis* en la *Metafísica* muestra, de un modo coherente, el camino de la constitución de la metafísica como ciencia: la afirmación aristotélica muestra que existe *noêsis* de lo uno y, por tanto, de la sustancia, y en primer lugar de la sustancia que es acto. Por esto, *noêsis* es principio: lo que se corresponde con el uso de *nous-noêsis* en *An. post* 2, 19 y *Met.* 5, 6 como acontecimiento inductivo. En síntesis, la *noêsis* es el término que une causalmente la dimensión ontológica y gnoseológica del problema de la inducción en Aristóteles: *noêsis es tanto el acto inductivo del uno en el singular concreto, como el acto que otorga carácter de principio a las premisas del silogismo demostrativo.* Sin embargo, ¿cómo opera específicamente la inclusión de esas premisas en el argumento *como primeras? ¿en qué sentido* las premisas constituidas desde la *noêsis* otorgan carácter científico a sus conclusiones? Este problema es fundamental, pues muestra que la condición necesaria de la inducción como *noêsis* es insuficiente: el carácter de indemostrabilidad de los primeros principios hace necesaria la admisión de un nuevo nivel de discusión complementario: la dialéctica inductiva que se realiza en el método aporético. Respecto de la intuición de los primeros principios, Cf. La doctrina de *Cat.* 1, 1 y *An. post* 72 b 19-24. Cf. Correia, M. (2003): *Lógica*..., 120-145.

28 Cf. *Met.* 4, 3, 1005 a 19-6, 1011 b 22. Para lo que sigue: Cf. Tricot, J. (1953): *Aristote*..., 191-217; Vial, J. de D. (1980): *Una ciencia*..., 102-116; Vial, J. de D. (1997): *Metafísica*..., 71-74; Coreth, E. (1963): *Metafísica*..., 198-200; Reale, G. (1991): *Storia*..., 474-479; IV: 175 ss; V: 60-61.

29 Cf. *Met.* 3, 1, 995 b 5-10.

El conocimiento del ser se fundamenta en un axioma universal, firme, anterior y evidente: el PNC. Para realizar su argumentación, Aristóteles dará tres pasos: (1) la caracterización del principio del conocimiento[30]; (2) la formulación del principio[31] y (3) su fundamentación o mostración[32].

1. Caracterización de PNC. Aristóteles comienza su argumentación sosteniendo que es propio de la filosofía primera el conocer tanto la ousía como los axiomas de su conocimiento, porque es ciencia de lo ente:

> De suerte que, puesto que es evidente (*dêlon*) que [los axiomas] se aplican (*huparchei*) a todas las cosas en cuanto entes (pues es esto lo que todas tienen en común (*tò koinón*)), al que conoce el ente en cuanto ente (*toû perì tò òn hêi òn gnôrizontos*) corresponde también la contemplación de estos (*perì toutôn estìn hê theôria*).[33]

Este es el campo del filósofo, el pensador de más alto rango[34], quien debe especular sobre los principios silogísticos –axiomas– "más firmes" (*tàs bebaiotátas archàs*) de todas las cosas.

La "firmeza" del principio se basa en su prioridad, su cognoscibilidad y su evidencia[35]:

> (...) el principio más firme (*bebaiotátê dàrchê*) es aquel con respecto del cual es imposible equivocarse (*perì diapseusthênai adúnaton*), pues es necesario que semejante principio sea el más conocido (*gnôrimôtátên ... anagkaîon*) de todos los principios (...) y que no esté basado en hipótesis (*ouch húpothesis*).[36]

Es primero porque está antes que todo lo conocido[37]; es plenamente cognoscible porque sustenta todo conocimiento posterior; y es evidente porque

---

30 Cf. *Met.* 4, 3, 1005 a 19-1005 b 19.
31 Cf. *Met.* 4, 3, 1005 b 19-34.
32 Cf. *Met.* 4, 4, 1005 b 35-6, 1011 b 22.
33 Cf. *Met.* 4, 3, 1005 a 27-29.
34 Cf. *Met.* 4, 3, 1005 a 33.
35 Lo evidente es lo que aparece sin mediación de la demostración a la conciencia: es lo asentido originariamente y, por lo tanto, el fundamento de todo discurso.
36 *Met.* 4, 3, 1005 b 12-16.
37 Es lo que se llama tradicionalmente la prioridad del PNC. Esta es cronológica, pues está antes de todo conocimiento; es ontológica, pues antecede a la realidad del ente en la conciencia; y es lógica, pues en ella se fundamenta todo argumento.

antecede a todo argumento demostrativo: toda demostración ya lo incluye previamente.

2. Formulación del PNC. Luego de mostrar las características del principio buscado, Aristóteles lo enuncia con claridad:

> Digamos ahora cuál es: es imposible (*adúnaton*) que simultáneamente (*háma*) y según la misma relación (*katà tò autó*) el mismo atributo (*tò auto*) pertenezca y no pertenezca (*húparchein kaì mê húparchein*) al mismo sujeto (*tô autô*).[38]

Se debe notar que se usa un lenguaje gramatical. Este uso debe ser interpretado en el sentido indicado por Heidegger: "*el lenguaje es la casa del ser*". Es necesario comentar ahora el sentido del principio.

"*Es imposible* (*adúnaton, impossibile*)": Es imposible que el ente permanezca y no permanezca en el ser, al mismo tiempo y bajo el mismo respecto.

"*Simultáneamente* (*ama, simul*)": Se trata de un adverbio de tiempo. La primera descripción, la temporal, es fundamental; ser y tiempo, de alguna manera se identifican: el ser se da[39] en el tiempo. La contradicción simultánea es impensable porque niega el acontecimiento mismo del ser como tiempo y en el tiempo.

"*Y según lo mismo* (*katà tò autó, secundum idem*)": Literalmente se lee "*según lo mismo*"[40]. Un ejemplo puede aclarar: es posible que una pizarra sea a la vez negra y no negra, pero nunca según la misma perspectiva: puede ser negra según su color, y no negra, según su posición, calidad, etc.

"*El mismo atributo* (*tò auto*)": Se trata de un neutro –lo, aquello que–. En este sentido se traduce por "atributo", aquello que acaece en un sujeto. Esta traducción[41] se sostiene además en el empleo del verbo 'pertenecer' (*húparchô*), cuyo sentido es «existir en el darse», más que sólo 'ser' (*eînai*)[42].

[38] Met. 4, 3, 1005 b 18-22. Cf. otra formulación en Met. 4, 4, 1006 a 3-5.

[39] El análisis de esta relación será materia de próximas investigaciones, Cf. HEIDEGGER, M. (2000): *Tiempo y Ser...*, 37.

[40] Como lee Guillermo de Moerbeke: "Idem enim simul esse et non esse in eodem, secundum idem, est impossibile" (Met. 4, 3, 1005 b 20), Cf. GARCÍA YEBRA, V. (1970): *Aristóteles. Metafísica...*, 167.

[41] Que es común a Tricot, Reale, García Yebra y Zucci, no queda recogida en Moerbeke, quien ontologiza inmediatamente, dejando el matiz lingüístico antes mencionado.

[42] Si se traslada al plano gramatical, la frase adquiere todo su sentido: la oración nominativa es aquella que consta de un sujeto, la cópula verbal (verbo 'ser') y el atributo predicativo –es

"Pertenezca y no pertenezca (húparchein kaì mê húparchein)": Como se dijo anteriormente, *'húparcho'* dice "existir en", que es una traducción más fuerte que el pertenecer. Moerbeke radicaliza y lee simplemente: "*esse et non esse*", ser y no ser –en el sentido de existencia–[43].

"Al mismo sujeto (tô autô)": Se trata de un dativo: al mismo (implícito sujeto). Refuerza el sentido total de la frase: el sujeto es aquel a quien conviene la atribución. Por ejemplo, al decir: "la casa es roja", se dice que le conviene a la casa como sujeto el atributo de ser roja.

3. Fundamentación y mostración del PNC. Aristóteles es consciente de que en la firmeza de este principio (*bebaiotâtê*, *firmissimum*) radica toda la estructura de la metafísica, como posibilidad de lograr un acceso afirmativo al ser en el ente. Es por eso que polemizará con algunos intérpretes de Heráclito[44] y con la escuela de Protágoras[45].

Respecto a la fundamentación, cabe decir, en síntesis, que se muestra, en primer lugar, la imposibilidad de su demostración. En segundo lugar, que se verifica por la mostración, es decir, por llevar al interlocutor a tener que argumentar y, por tanto, a afirmar, mostrándole la necesidad de recurrir en cada caso al principio, refutando la posición contraria.

El principio no es demostrable. En efecto, se trata de una ignorancia (*apaideusia*)[46] pretender una demostración (*apodeiknunai*)[47] de lo indemostrable,

lo que en lógica se llama proposición, expresión lingüística del juicio–. En esta clave, el PNC dice así: es imposible afirmar –o negar– de un sujeto un mismo predicado, al mismo tiempo y bajo la misma perspectiva.

43 Como se verá más adelante, en la metafísica medieval se distingue *esse* de *esentia*, Cf. Santo Tomás de Aquino, *De ente*.

44 "En efecto, es imposible concebir que la misma cosa sea y no sea, como algunos creen que Heráclito sostuvo, pues no es necesario que lo que se dice sea lo que se piensa" (*Met.* 4, 4, 1005 b 25). Respecto a la interpretación de Heráclito que manejaba Aristóteles, cf. Tricot, J. (1953): *Aristote...*, 195, nota 4.

45 Cf. *Met.* 4, 5, 1009 a 5-6, 1011 b 21.

46 Cf. *Met.* 4, 4, 1006 a 6. Esta demostración por refutación es fundamental: existe una *modalización objetiva* de la dialéctica que permite en el proceso de la discusión objetiva –como en el caso de las aporías de *Met.* 3– obtener la *noêsis* de los principios.

47 Se entiende "apodíctico" como "demostrativo". Los primeros principios no son demostrables, precisamente por su carácter de principios. Ellos mismos fundamentan toda demostración posible. Esto es evidente en *Met.* 4, 3, 1005 a 1-7 cuando Aristóteles, en orden a la explicación del PNC, vincula la investigación a la segunda aporía de *Met.* 3, 1, 995 b 6-10; 2, 996 b 26-997 a 15: "En cuanto a los intentos de algunos por establecer de qué modo ha de asumirse la verdad, son intentos que llevan a cabo a causa de su ignorancia de los Analíticos.

pues demostrar es recurrir a principios más universales, y no existe ninguno más universal que este.

Exigen, ciertamente, algunos, por ignorancia (*apaideusía*), que también esto se demuestre (*apodeiknúnai*); es ignorancia, en efecto, no conocer de qué cosas (*tò mê gignôskein tínôn*) se debe buscar demostración (*zêteîn apódeixin*) y de qué no. Pues es imposible que haya demostración absolutamente (*olôs*) de todas las cosas (ya que se procedería 'al infinito' (*eis ápeiron*), de manera que tampoco habría así demostración (...).[48]

El principio es mostrable. Se trata de una demostración "por refutación" (*apodeîxai elegktikôs*)[49]: basta llevar al adversario a la afirmación, indispensable para la argumentación. En ese preciso momento, el principio se muestra por sí mismo. Siguiendo la línea de este curso, es posible decir que el PNC es la formulación de la experiencia metafísica fundamental: el ser es y no puede no ser, al mismo tiempo y bajo el mismo respecto. Es por esto que, quien pide la demostración del principio, pide un absurdo[50]: todo el resto del argumento será mostrar, mediante ejemplos y aporías, este absurdo[51].

Relevancia metafísica del PNC[52]. A modo de síntesis, es necesario recalcar la absoluta relevancia de este principio, que es fundamento de toda indagación del ser en el ente. En efecto, la mostración del PNC es la plasmación, en el lenguaje, del acontecimiento originario del ser que se da en el tiempo y en el lenguaje, que puede ser afirmado y comunicado.

Es el fundamento del diálogo humano, de toda ciencia y de toda vivencia plenamente metafísica. La afirmación de la realidad de la identidad y la imposibilidad de su contradicción muestran la 'lógica' del ser como forma fundamental de lo real: existe la inteligibilidad del ser, porque posee una estructura, una legalidad y una eficacia propia que adviene a la conciencia humana.

Que el ser sea y que advenga así al lenguaje[53], no sólo nos dice algo sobre nosotros mismos, en cuanto afirmación fundamental de nuestra dignidad, sino

---

Conviene, en efecto, acercarse al estudio de estos temas teniendo ya un conocimiento previo (de aquellos), en vez de adquirirlo cuando ya se están estudiando. Es evidente, pues, que al filósofo –es decir, al que estudia la entidad en cuanto tal– le corresponde también investigar acerca de los principios de los razonamientos" (Met. 4, 3, 1005 a 1-7).

48 Met. 4, 4, 1006 a 5-10.

49 Cf. Met. 4, 4, 1006 a 11-12.

50 Cf. Met. 4, 4, 1006 a 7, porque es un argumento '*ad infinitum*', cf. Met. 2, 2.

51 Cf. Met. 4, 5, 1007 b 9-1008 b 9.

52 Cf. CORETH, E. (1963): *Metafísica*..., 198-200.

53 Cf. EDWARDS, A. (1997): *Tesario*..., 131-132.

sobre la verdad, la belleza y la bondad del ser: en lo íntimo de lo real, en aquel lugar *firmissimum* donde se realiza la identidad de todo lo existente –en su diferencia–[54], existe en (*húparchô*) una armonía capaz de alentar y satisfacer el deseo íntimo y radical del hombre por indagar, hasta las últimas consecuencias, el sentido de su instalación en lo real[55].

Síntesis

1. La metafísica indaga los primeros principios y causas del ser y, por tanto, sus fundamentos ontológicos.
2. *El principio es aquello desde los cual una cosa es, es engendrada y puede ser conocida*. Existen principios de la entidad (causas) y principios de la demostración (axiomas).
3. La metafísica debe ocuparse de ambos fundamentos del ser. Las causas manifiestan la trama fundamental del ser (en el ente). Los principios (axiomas) manifiestan su trama trascendental (en la conciencia).
4. El principio, en sentido estricto, es el fundamento desde el cual es posible conocer el ser. La metafísica buscará aquel que es primero, más firme y evidente: el PNC.
5. Los antecedentes del PNC son el relativismo ontológico de ciertos intérpretes de Heráclito y de la escuela de Protágoras –sofistas–.
6. La formulación del principio es: *es imposible que un atributo pertenezca y no pertenezca al mismo tiempo y bajo la misma relación a un mismo sujeto*. Este principio tiene una prioridad cronológica, ontológica y lógica frente a cualquier otro axioma.
7. Este principio no es demostrable, pues no se puede referir a un principio mayor, y es mostrable en la refutación: al argumentar se debe afirmar, y no existe afirmación posible sin recurrir a la identidad de lo real consigo mismo.
8. La relevancia metafísica del principio radica en ser el fundamento del pensar metafísico: el ser es, puede ser pensado y dicho. Toda la estructura racional humana es manifestación de este carácter armónico del ser que hace posible el lenguaje, el diálogo, la constitución de lo social y el desarrollo de las ciencias: constituye el núcleo de la experiencia metafísica fundamental.

[54] Cf. Heidegger, M. (1957): *Identität und Differenz*, Pfullinger: 13 ss.

[55] Cf. Von Balthasar, H. U. (1983): *Gloria...*, 563-603.

d. El principio del 'tercero excluido' (PTE)[56]

Inmediatamente después de presentar el PNC, Aristóteles presenta la doctrina de PTE. No sólo es imposible que algo sea y no sea, al mismo tiempo y bajo la misma relación, sino que también es imposible que en una afirmación (o en una contradicción), exista un término intermedio (*metaxú*), que debe ser excluido.

PTE es un principio lógico que tiene implicancias metafísicas. La afirmación y la negación del ser no admiten un estado intermedio, ambiguo y confuso. Este principio, que sigue al PNC[57], muestra la necesidad lógica –que tiene su fundamento en la necesidad ontológica– de que la afirmación y la negación –al mismo tiempo y bajo el mismo respecto– sean inmediatas, es decir, que no admitan una tercera posibilidad que caiga fuera del ámbito de lo real[58].

Para explicar brevemente este principio se verá sus antecedentes, su formulación, su explicación y su límite.

1. Antecedentes. Aristóteles polemiza con las posiciones de Heráclito y Anaxágoras que, al identificar el ser con el devenir, admitían, por una parte, que todo es y no es al mismo tiempo (Heráclito) y que existe un intermedio entre los contradictorios (Anaxágoras)[59].

Aristóteles interpreta que Heráclito sostenía que el ser era devenir (*panta chôrei*)[60] y, por tanto, que eran verdaderos tanto el ser, como el no ser, lo que es un error.[61] La admisión de un tercer término es clara: el devenir o cambio,

[56] Cf. *Met.* 4, 7, 1011 b 23-8, 1012 b 31; Cf. *Anal. post.* 1, 2, 77a30; *Int.* 1012 a 9. Cf. BOCHENSKI, J. M. (1985): *Historia de la Lógica Formal*. Gredos. Madrid, 74-75.

[57] Y, por tanto, no comparte con él el rasgo de primeridad, sino de explicitación de lo primero. Su rasgo "axiomático" (dignidad) es referido a la dignidad de la afirmación de lo real (no contradicción).

[58] Cf. *Sof.* 250b-c, donde Platón discute la posibilidad que el ser (*tò òn*) sea "una tercera cosa" (*tríton*) distinta del cambio y del reposo. Se trataría de algo diverso (*héteron*): "*el ser no es, entonces, simultáneamente el cambio y el reposo, sino algo diferente de ellos*" (*Sof.* 250c 3-4).

[59] "Y parece que la tesis de Heráclito, al decir que todo es y no es, convierte a todo en verdadero; y la de Anaxágoras, al sostener que hay un intermedio entre los contradictorios, hace que todo sea falso. Pues cuando todo se mezcla, la mezcla no es buena y no puede enunciarse ninguna verdad" (*Met.* 4, 8, 1012a 25).

[60] Según la noticia de Platón, *Crat.* 402 a.

[61] Cf. *Met.* 4, 7, 1011 b 25, que recoge el pensamiento de Parménides. Sin embargo, donde Parménides ve el conjunto de lo real, Aristóteles ve al ente, como lugar de epifanía del ser, como sostendrá al final del argumento: "*pues es necesario que lo que cambia sea un ente*" (*Met.* 4, 8, 1012 b 28).

entre ser y no ser existe el devenir. Y la admisión del devenir como término medio lleva a un absurdo: que todo lo que es –se mueve– sea, y que todo lo que está en reposo –sea–, al mismo tiempo[62].

Anaxágoras[63], por su parte, admite la existencia de un término medio: "*en cada cosa hay una porción (moira) de todo*"[64]. Para él, existe un continuo en lo real que impide la afirmación y la negación y, por tanto, el acceso a la verdad, pues, como sostiene Aristóteles:

> (...) es necesario (*anagkê*) que sólo una de las proposiciones contradictorias (*tês antifáseôs*) sea verdadera (*alêthés*).[65]

2. Formulación. Luego de explicar los antecedentes de PTE, mostrando su origen ontológico y sus repercusiones lógicas, es necesario explicar su formulación. Aristóteles lo hace de la siguiente manera[66]:

> Pero tampoco es posible (*mên endéchetai*) que haya un término medio entre dos proposiciones contradictorias (*metaxú antifáseôs*), sino que es necesario (*anagkê*) o afirmar (*ê fánai*) o negar (*ê apofánai*) una cosa de una cosa (*hén kath'enòs*).[67]

"*Tampoco es posible*": Hace referencia a la imposibilidad enunciada en el PNC: esta depende de aquella.

"*Que haya un término medio*": Se trata de una proposición categórica entre una proposición categórica dada y su contradictoria (como es el devenir en Heráclito y la porción en Anaxágoras).

62 Cf. *Met.* 4, 8, 1012 b 22-27.

63 Respecto a Anaxágoras, Cf. DK 59 a 1; Kirk, G. S. - Raven, J. E. (1987): *Presocráticos...*, 504-548. Al reaccionar contra Parménides y los pluralistas anteriores, propone una doctrina ambigua de unidad en la diversidad: "*en cada cosa hay una porción de todo*" (Fr. 11), que lleva a excesos lógicos, como el argumento de que la nieve debe ser negra, porque posee en sí una porción de todo (que incluye lo negro). Cf. Kirk, G. S. - Raven, J. E. (1987): *Presocráticos...*, 529-530.

64 DK B fr. 11.

65 *Met.* 4, 8, 1012 b 10-11.

66 Otras formulaciones en: *Anal. post.* 1, 2, 77a 30; *Int.* 1012 a 9, Cf. Bochenski, J. M. (1985): *Historia de la lógica...*, 74-75.

67 *Met.* 4, 7, 1011 b 23-24.

"*Entre* (dos) *proposiciones contradictorias*": Se trata de aquellas que difieren en su cualidad (afirmación y negación)[68], por ejemplo, ser y no ser.

"*Sino que es necesario*": Se trata de una necesidad lógica que se funda en la necesidad ontológica del PNC.

"*Afirmar o negar*": Es decir, realizar la operación del juicio y, por tanto, la verdad o la falsedad.

"*Una cosa de una cosa*": Es decir, cumplir las condiciones del PNC: tiempo y espacio. Por otra parte, el PTE permite que la afirmación del PNC pueda construir una afirmación o una negación. Es así como hace posible el juicio y, por tanto, abre el acceso a la verdad.

En efecto, si $P=P$ y Q=Q {P y Q son proposiciones categóricas} y *P no es* Q entonces no existe $M=P$, tal que M=Q. El término "M" es aquí el término medio, cuya existencia es imposible, siempre y cuando se identifique plenamente, en el tiempo y el espacio, con *P* y con Q, a la vez y bajo la misma relación. Lo cual se manifiesta en el campo del juicio: Si *P* es V y $\neg P$ es F; {*P*; Q; M; son juicios} entonces no existe $M=P$, tal que $M=\neg P$.

3. Explicación. Aristóteles muestra el principio de la misma manera en que argumenta para el PNC, es decir, mediante la demostración por refutación[69], mostrando la imposibilidad del argumento contrario[70]. Otorga siete argumentos:

i. El que afirma el término medio se ve obligado a afirmar que algo es y no es al mismo tiempo, lo que es un absurdo.
ii. El que afirma el término medio sólo puede hacerlo cuando no se identifica con los otros (ejemplo, entre 'hombre' y 'caballo' afirmar que existe 'ni uno ni otro'). Si se identifica, cae en el absurdo anterior.
iii. El que afirma el término medio no accede a la verdad[71]; puesto que esta se realiza en la afirmación.
iv. El que afirma el término medio admite que existe otro cambio aparte de la generación y la corrupción; y esto no es posible, porque entre no ser y ser, no es posible un término medio.

[68] En este caso, parece identificarse lo contrario (oposición según cualidad) y lo contradictorio (oposición según cualidad y cantidad).

[69] Cf. *Met*. 4, 4, 1006 a 10.

[70] Cf. *Met*. 4, 7, 1011 b 21-8, 1012 a 17.

[71] Es necesario recordar que para Aristóteles, la verdad es la relación estrecha con el ser de una cosa, Cf. *Met*. 2, 1, 993 b 30.

v. El que afirma el término medio debe admitir la existencia de números entre los pares y los impares; lo que contradice la definición de estos.
vi. El que afirma el término medio irá al infinito, porque deberá admitir otro término medio entre el término medio y el otro término y así, sucesivamente.
vii. El que afirma el término medio se excede en su juicio porque afirma más (o menos) de lo posible. Por ejemplo: si alguien afirma que algo es negro, no puede desprender de ahí la existencia real de lo no negro en concreto[72].

En síntesis, este principio, junto con reafirmar la identidad del ente consigo mismo (PNC), pone los límites ontológicos a una solución indistinta del problema de la unidad y diversidad de lo real. En efecto, la afirmación del ser implica necesariamente una distinción discreta[73]: el ente en sí es, idéntico a sí mismo, y, por tanto, distinto de todo otro ente. Es algo capaz de ser afirmado y reconocido en el horizonte del ser.

Incluso el 'no-ser', como concepto que implica privación absoluta de ser, posee este límite ontológico fundamental, que hace, por una parte, que el ente aparezca en el horizonte del ser (conocer) y por otra, que el 'no-ser' sea heurístico[74], es decir, que nos revele el ser del ente[75].

4. Límites[76]: Aunque no es el objeto directo de este curso, es necesario mostrar cómo este principio ha sido desafiado desde tres ángulos distintos (ontológico, lógico y físico).

72 Tal era el caso de Anaxágoras y el argumento de la nieve negra, Cf. Kirk-Raven (1987): *Presocráticos*..., 529-530.

73 En su sentido fuerte, la distinción discreta –podría decirse "cuántica", salvando las diferencias– indica que no existe una solución de continuidad tal entre ente y ente que no permita afirmar su diferencia. Esta derivación del principio de afirmación de lo real es de vital importancia para entender la analogía, como aparición del ser de modo diverso en el ente. Es también, el antecedente remoto de la posibilidad racional de la *analogía entis*: entre Causa Primera y Causa Segunda, no existe semejanza tal, que no implique una mayor desemejanza. Cf. Przywara (1996) 1962: *Analogia entis*..., 55-57 y ss.

74 Del verbo *eursikô* ('descubrir'), es decir, es "revelador".

75 Cf. Heidegger, M. (1929): *Was ist Metaphysik?* Klostermann, Frankfurt del Meno.

76 Para lo que sigue, Cf. Bochenski, J. M. (1985): *Historia de la lógica*..., 307-308; Nicol, E. (1974): *Los principios de la ciencia*. FCE. México, 319 ss; Montserrat, S. (1980): *Psicología y Física*. Herder. Barcelona: 128-129; von Weizsäcker, C. F. (1974): *La imagen física del mundo*. B.A.C, Madrid, 285 ss.

Límite ontológico: Lo muestra el propio Aristóteles, en su *De Interpretatione*[77]: PTE recae sobre los entes y no sobre los no entes, es decir, los futuros contingentes. En efecto, en aquello que puede llegar a ser, es posible pensar que no sea y sea al mismo tiempo; porque todavía no es.

Límite lógico: A partir de este siglo, se han construido lógicas polivalentes[78], junto a la tradicional lógica bivalente (verdad y falsedad). Se ha desarrollado la siguiente pregunta, dado que la matemática admite posibilidades polivalentes en sus desarrollos, ¿no es acaso porque existen uno o infinitos "términos medios" entre la verdad y la falsedad de una proposición?

Límite físico: La investigación subatómica ha llevado a conclusiones llamadas paradojas, como el "principio de incertidumbre" de Heisenberg[79]: es imposible medir al mismo tiempo la velocidad y la posición de una partícula. ¿Acaso lo real admite tal ambigüedad? ¿es posible la afirmación de las categorías físicas de un ente y su negación al mismo tiempo? Son preguntas que plantean serios desafíos a nuestra concepción actual de lo real[80].

Síntesis

1. PTE sostiene que es imposible que exista un término medio en una contradicción.
2. Sus antecedentes provienen de una reacción a dos soluciones respecto a la unidad en la diversidad de lo real: la identificación del ser con el devenir (Heráclito) y la admisión de la inclusión de los contrarios (Anaxágoras).
3. Aristóteles sostiene que, bajo las mismas condiciones del PNC (espacio y tiempo), es imposible la admisión de un término medio entre ser y no ser.
4. PTE fundamenta la posibilidad de la verdad o la falsedad de un juicio y, por tanto, es la condición de posibilidad del acceso a la verdad como fin de la metafísica.
5. PTE se muestra por refutación e históricamente ha mostrado tres límites: ontológico (respecto a los futuros contingentes), lógico (en las lógicas polivalentes) y físico (en las teorías subatómicas).

[77] Cf. *Int.* 9, 18a 29-33.

[78] Cf. Bochenski, J. M. (1985): *Historia de la lógica...*, 418 s.s.

[79] Cf. Heisenberg, W. (1944): *Die physicalischen Principien der Quantentheorie*, Leipzig, en von Weizsäcker, C. F. (1974): 385.

[80] Cf. Hartmann, N. (1964): *Ontología* 1..., 281 ss.

e. El principio de causalidad (PC)[81]

La búsqueda de los primeros principios ha mostrado que la aproximación de Aristóteles a la investigación sobre el ente es coherente. Luego de suponer –y corregir[82]– el principio de la inteligibilidad de lo real (Parménides) sienta el PNC (que mira al ente y sus atributos en sí mismo) y el PTE (que considera la relación categórica o proposicional entre dos entes).

Como es posible de ver, el fundamento ontológico del ente –desde donde es posible su conocimiento– se orienta hacia la afirmación, el juicio y la búsqueda de la verdad.

Queda, con todo, la necesidad de sentar un cuarto principio que permita mostrar la continuidad entre dos afirmaciones; es decir, que explicite y haga posible la relación interna vital entre dos proposiciones categóricas y sus respectivas denotaciones *ónticas*[83]. Esta relación es la causalidad.

Heidegger ha mostrado el sentido del término 'causa' y de la causalidad como una "corresponsabilidad" respecto del ser de un ente:

> Desde hace tiempo se suele concebir la causa como lo que efectúa. Actuar, efectuar, significa por eso: obtener resultados, obtener efectos. La *causa efficiens*, que es una de las cuatro causas, determina de manera decisiva la causalidad. Esto llega a tal punto que, en general, no se considera más como causalidad a la causa *finalis*, a la finalidad. Causa, *casus*, pertenecen al verbo *cadere*, caer, y significa aquello que hace que en los resultados, algo resulte de una manera o de otra. La teoría de las cuatro causas se remonta a Aristóteles. Sin embargo, en el ámbito del pensar griego, este no tiene nada que ver con actuar, que es todo lo que la posteridad ha buscado en los griegos bajo la concepción y

81 Para lo que sigue, Cf. *Met.* 1, 3, 983 a 25 ss; 5, 2, 1013 a 25 ss.; *Phys.* 7, 241 b 24; *An. post.* 2, 20, 82 a 23-36; Kirk, G. S. - Raven, J. E. (1987): *Presocráticos...*, 574; Ferrater Mora, J. (1984): *Diccionario de Filosofía I*, Alianza. Barcelona: 461-471; Weiss, H. (1942): *Kausälitat und Zufall in der Philosophie des Aristoteles*.

82 Se trata de una lectura distinta de "lo ente". Para Parménides se identifica primaria e inmediatamente con el Ser como el conjunto de lo real; para Aristóteles, se identifica con la *ousía*: el ente existente, individual y concreto.

83 Acontecimiento óntico es la instalación de un ente en el ser como devenir. Por ejemplo, una mesa es un acontecimiento óntico, en el sentido de que es una aparición del ser en el ente como devenir o movimiento. En un momento inicial la mesa no existía, ahora existe. Junto al salto ontológico discreto –que explica el principio del tercero excluido– es necesaria una continuidad interior y difusiva: esta es la causa.

título de causalidad. Lo que los alemanes llaman *Ursache*, los romanos y nosotros causa, se dice en griego '*aitíon*', lo que es responsable de algo. Las cuatro causas son modos de ser-responsable-de, que se co-pertenecen entre sí.[84]

Desde este punto de vista, el PC es el que une la estabilidad ontológica del PNC, que circunscribe la identidad inequívoca de un ente respecto de sí mismo y la diversidad del PTC, que muestra la distinción de un ente respecto de otro y de la imposibilidad de la ambigüedad ontológica. El vínculo de corresponsabilidad ontológica de estos dos principios es la causalidad. Esta progresión es la condición de posibilidad de todo argumento demostrativo[85].

Veamos la progresión de los principios en el siguiente esquema:

Principio	**Acontecimiento ontológico**	**Formulación**	**Acontecimiento óntico**
(Inteligibilidad de lo real)	**el ente es**	**a=a**	**Platón es (a)**
PNC	**y no puede ser y no ser, al mismo tiempo y bajo la misma relación**	**No es posible que a=a y a≠a**	**Es imposible que Platón (a) sea y no sea (no a) al mismo tiempo y bajo la misma relación**
PTE	**su entidad es discreta: no admite un término medio entre ser y no ser**	**no existe m, tal que a=m y a≠m, si a=a**	**Entre Platón y no Platón no existe un término medio (m).**
PC	**pero se inscribe en el ser y, por tanto, su entidad es receptiva y difusiva: puede ser causa y efecto**	**Pero es posible que a→b**	**Sin embargo, Platón (a) es causa de Aristóteles (b); (por ejemplo, es posible conocer a Platón para entender a Aristóteles).**

84 Heidegger, M. (1952): "La pregunta por la técnica", Heidegger, M. (2003): *Filosofía, Ciencia y Técnica.* Prólogos de Francisco Soler y Jorge Acevedo. Editorial Universitaria, Chile, 116-117.

85 La relación lógica de la causalidad está dada en el silogismo por el término medio (TM). Cf. Correia, M. (2003): *Lógica*..., 145-149.

Como es posible ver, el acontecimiento óntico –aquello que deviene en el ente– se funda y se explica desde el acontecimiento ontológico –aquello que deviene en la conciencia–.

El axioma de causalidad muestra la inclusión del ente en el contexto del ser de una manera difusiva y "abierta". Esta difusión y apertura es la condición de posibilidad de que sea causa y efecto de otro ente (como lo es Platón de Aristóteles).

El ente (como causa) es capaz de originar al ente (como efecto). Desde este punto de vista, el ente es un acontecimiento óntico. Sin embargo, el ente (efecto) se explica a partir del ente (causa). Este es el acontecimiento ontológico.

Este carácter de "acontecimiento" muestra la estructura abierta y difusiva del ente y, por tanto, del ser. Un ejemplo puede ayudar: el padre es causa del hijo (efecto) porque lo engendra (acontecimiento óntico); sin embargo, el hijo (efecto) se explica en algún sentido por su padre (acontecimiento ontológico). Esta trama óntica refleja la íntima relación y conexión de los entes. Es esta conexión la que manifiesta el carácter del ser como acontecimiento[86].

Aristóteles supone este axioma[87] que está a la base de toda su descripción de la metafísica como ciencia de los primeros principios y causas. Es por esta razón que, antes de pasar a la teoría aristotélica de las causas, será necesario describir el axioma (principio) de la causalidad en sus antecedentes, su formulación y su relevancia metafísica.

1. Antecedentes: Ya Leucipo[88] había señalado que "ninguna cosa sucede por azar (*maten*), sino que todo sucede (*ginetaî*) con razón (*ek logoû*) y por necesidad (*hupo anagkês*)"[89]. Dentro del contexto atomista[90], es necesario explicar el fundamento de la unidad y la diversidad en el cosmos: no existe el azar, sino que la razón (*lógos*) y la necesidad (*anagkê*). Como se ve, se da una explicación

86 Este esquema será de importancia para entender todo el universo causal de la metafísica escolástica y, por contraste, el nacimiento de la causalidad moderna, que ya no radica en la estructura entitativa de la cosa, sino en la capacidad normativa de la conciencia.

87 En el sentido de que no lo formula directamente en la *Metafísica*.

88 Cf. Kirk, G. S. - Raven, J. E. (1987): *Presocráticos...*, 574.

89 DK 2, *Aecio*, i 25, 4.

90 Describían lo real como un agregado de entes discretos y finitos, sin división (átomos) que, por su agregación o dispersión, explicaban la unidad y la diversidad de lo real.

filosófica a una experiencia vital de lo griego. Lo real es finito y encerrado en sí, sometido a la ley de la necesidad[91]. Lo real es el eterno retorno de lo mismo[92].

En este contexto griego, la causalidad significa la inclusión del ente, como acontecimiento, en lo real, como necesidad y destino. Serán los pensadores 'físicos', los que realizarán una progresiva labor de desmitificación de la causalidad. Esta desmitologización es recogida por Aristóteles en el libro I de la *Metafísica*, como una historia de las causas (*aitias*)[93]: la metafísica será ciencia de las causas, porque ellas permiten explicar el "por qué" (*día tì*) del ente, es decir, su inclusión en el horizonte de lo real "*ek logoû*", es decir, desde la razón.

2. Formulación: La formulación tradicional de este principio es "*todo efecto tiene una causa*", lo que permite inferir que todo ente es efecto en tanto que se inscribe como acontecimiento en el ser. Sólo en cuanto que es acontecimiento óntico se convierte en acontecimiento ontológico. La causa (*aitía/ aitíon*)[94] es el "*desde donde es posible explicar el por qué del ente*" y, por tanto, en el lenguaje de Aristóteles es siempre, como vimos, un principio[95].

Este principio tiene, en Aristóteles, dos formulaciones fundamentales:

> Todo lo que acontece (*pân tò gignómenon*) llega a ser (*gígnetai*) a partir de algo (*ék tinos ti*) y desde algo (*húpo tinos*).[96]

La relevancia está en la consideración de lo ente como "*gignómenon*", como algo que "adviene al ser", como 'acontecimiento'. El verbo *gignomaî* resalta esta virtualidad. No se trata del 'es' (*eînai*) sino del 'llegar a ser' (*gignomai*)[97]. El 'desde' (*húpo*) indica la procedencia propia de los principios y el 'algo' (*tinos*) la indeterminación de lo ente, que es capaz de suscitar el acontecimiento.

La segunda formulación se encuentra en la *Física*:

[91] Como se ve en los mitos –Sísifo– y la tragedia griega.
[92] Cf. NIETZSCHE, F.: *La voluntad de poder*.
[93] Cf. Met. 1, 3-9.
[94] Es probable que el término griego *aitía* –causa–, tenga un origen jurídico (acusación), dado que *aiteô* significa "acusación" y *aitiaomai*, "petición". En este sentido, la causa es una imputación, una responsabilidad que se atribuye hacia alguien. Otros autores buscan la etimología en el latín *caveo* –defenderse–, también en el campo jurídico. De todas formas, el origen etimológico indica la relación de procedencia e imputación de un hecho (efecto) a un sujeto (causa). Cf. "Causa", FERRATER MORA, J. (1984): *Diccionario...*, 461-471.
[95] Cf. Met. 5, 1, 1013 a 17-18.
[96] Met. 9, 8, 1049 b 28-29.
[97] Emparentado con *genaô*: 'engendrar'.

> Es necesario (*anagkê*) que todo (*hápan*) lo movido (*kinoúmenon*) se mueva (*kineîsthai*) a partir de algo (*húpo tinos*).[98]

Se trata de una aplicación del principio antes mencionado a una forma del devenir –*gignomai*– que es el movimiento (*kinesis*). Es interesante constatar que lo ente es "*kinoúmenon*", es movido, está inscrito en el devenir. Por otra parte, esta formulación recoge el dato tradicional de Leucipo, la necesidad (*anagkê*) de PC.

Aristóteles ve la inclusión del ente en el ser como acontecimiento, esta es una verdad esencial en su pensamiento. Lo que es, siendo en sí, deviene como parte de una unidad fundamental que le da sentido –hace inteligible– a lo real.

Desde este punto de vista, toda la investigación de los anteriores va confirmando que el carácter aporético del ser se muestra de un modo fundamental en esta paradoja causal: el ente es en sí, pero es desde otro y para otro, lo que define la relevancia metafísica del PC.

3. Relevancia metafísica: A partir de los antecedentes y la formulación de PC es posible notar la extraordinaria potencia metafísica de este principio. Pedagógicamente, se indicarán algunas aristas de esta virtualidad:

i. Inscribe al ente en el universo de lo real, como capaz de apertura y difusión de sí: lo hace capaz de ser causa y efecto.
ii. El PC tiene, en Aristóteles, una naturaleza fundamental (óntica). La causalidad sólo es posible en lo real porque el ser es inteligible. Es así como se aleja del concepto de causalidad moderna en el cual lo real no tiene inteligibilidad, legalidad y eficacia propia.
iii. Esta inscripción se realiza en el devenir. Todo ente es acontecimiento (*gignoúmenon*), adviene al ser con capacidad de relación (acontecimiento óntico).
iv. Esta relación es inteligible, es así como la causalidad del ente se transforma en acontecimiento ontológico. El ente como causa explica al ente como efecto.
v. Este principio es capaz de vincular dos verdades para advenir a una nueva. La consecuencia lógica es la manifestación en el pensar y el lenguaje del PC[99]. Es así como completa el acto humano de

[98] *Phys*. 7, 1, 241 b 34.

[99] Como se ve, con el principio de causalidad se termina de fundamentar el acto de razonar: por el PNC se hace posible el acto de reflexión, también por el PNC se hace posible el

conocer, que está inscrito en la naturaleza del hombre y que lo hace capaz de buscar la verdad, fin de la metafísica[100].

Síntesis

1. El PC muestra la coherencia del pensar fundamental de Aristóteles. La búsqueda de la verdad se establece también en el raciocinio. La causalidad muestra el fundamento ontológico de la verdad: en el ser, todo ente es y se explica en y desde otro.
2. El antecedente del PC es la razón y el *ethos* griego que veía en el cosmos la necesidad y la razón como elementos rectores del devenir. Sin embargo, Aristóteles pasará de la necesidad fatalista (el destino y la tragedia) a la necesidad científica (de razón).
3. El PC sostiene que "*todo lo que acontece, llega a ser a partir de algo*". Esta consideración muestra al ente como acontecimiento (*gignoúmenon*)[101]. Se ve, por una parte, la inscripción del ente en el ser y, por otra, su carácter abierto y difusivo: puede ser causa y efecto.
4. La relevancia metafísica de este principio radica en que fundamenta la posibilidad del devenir en y desde el ente (acontecimiento óntico) y, al mismo tiempo, la posibilidad de su conocimiento –imputación– (acontecimiento ontológico).

---

concepto, por el PTE adviene el juicio y por el PC, el raciocinio.

100 Cf. *Met.* 2, 2.

101 Del cual lo móvil (*kinoúmenon*) es sólo un caso particular. Cf. *Met.* 9, 1, 1045 b 27.

2.4.5. La teoría de las causas

En el título anterior[1] se vio la vertiente axiomática de la metafísica. Ella debe ocuparse de los primeros principios de la demostración (axiomas), es decir, de aquellos que preceden la búsqueda de la verdad, que es el fin de la metafísica[2].

Sin embargo, la ciencia primera se ocupa también de los principios de la entidad (*ousía*)[3], es decir, de aquellos principios desde los cuales es posible conocer los rasgos del ser presentes en el ente. Estos principios de la *ousía* son las "causas" (*aitiai*), o dicho de otra manera, aquellos fundamentos desde los cuales el ser aparece en el ente y lo hace comprensible.

La relación entre los axiomas y las causas es fundamental. Los axiomas fundamentan la inteligibilidad del ente en la conciencia: son los rasgos del ente como aparecen a la razón: no-contradicción (PNC), autocontención (PTE) y apertura (PC). Las causas fundamentan la inteligibilidad del ente en el propio ente, son aquellos rasgos que muestran su constitución óntica: su materialidad ('de qué'), su configuración ('qué'), su proveniencia ('desde dónde') y su finalidad ('para/hacia qué').

Aristóteles elabora su clásica teoría de las causas a partir de PC. La virtualidad del ente y su capacidad de relacionarse 'difusivamente' en el ser, tiene una 'cuádruple' dimensión, según la nomenclatura escolástica, a saber: material, formal, eficiente y final.

El objeto de este título es describir esta teoría como muestra de la indagación metafísica del ser del ente. La pregunta que interroga por el sentido no sólo se dirige hacia la unidad del ente en el ser, sino a su posición relativa respecto a sí mismo y al conjunto de lo real, a lo cual está referido, relacionado y, en un sentido etimológico "imputado" (*aiteô*). Para lograr este objetivo se describirá el sentido general de causa, indicando cada causa en particular, para elaborar una síntesis final.

1 Cf. *Supra.*, 2.4.4.

2 Cf. Met. 2, 1.

3 "Esa ciencia, ¿ha de contemplar los principios de la ousía o debe considerar también los principios que presiden toda demostración, tales como: 'es posible o no afirmar y negar una y la misma cosa' y otros semejantes a este?" (*Met.* 3, 1, 995 b 5-10).

a. Descripción del sentido general de causa

Como se ha indicado más arriba, 'causa' proviene etimológicamente de la imputación jurídica. El asesino es causa del delito de homicidio. El delito "se imputa" a quien lo cometió. Existe una "continuidad" entre el agente y su obra. Esta continuidad, que se fundamenta en el PC, permite el conocimiento, la inteligibilidad del ente. Todo ente es un *gignoúmenon*[4] –un acontecimiento– que posee una textura. Esta textura responde a la pregunta "¿por qué?", lo que equivale a la pregunta que interroga por la causa.

Aristóteles, en *Met* V, 2, otorga cuatro sentidos al término 'causa' (*aítion*)[5]:

> 1. Es causa "aquello desde lo cual (*ex hoû*) algo se engendra (*gígnetaí*) y permanece en él (*enupárchontos*)"[6]. Se trata del principio material. En este sentido, el bronce es causa 'material' de la estatua, es 'aquello de lo que' está hecho y permanece en la estatua.
>
> 2. Es causa la forma (*tò eîdos*) y el paradigma (*tò parádeigma*), como son causas las razones matemáticas de la armonía[7]. En efecto, la proporción matemática es la explicación 'formal' de la armonía musical.
>
> 3. Es causa el principio del cambio o de la quietud (*hê archê tês metabolês kaí... êremêseôs*)[8].
>
> 4. Es causa, finalmente, el fin (*tò télos*) del efecto[9].

En efecto, estos cuatro sentidos permiten una aproximación razonable al 'por qué' de un ente. La causa material explica su consistencia; la causa formal, su configuración; la causa eficiente, su origen; la causa final, su sentido.

Sin embargo, es posible distinguir también en estas causas un doble estado: el acto y la potencia. La causa está 'en acto' cuando está efectivamente causando, como el médico que está curando a un enfermo. En este sentido el médico es causa eficiente en acto. La causa está 'en potencia', cuando es

[4] Cf. Met. 9, 8, 1049 b 28.
[5] Cf. Met. 5, 2, 1013 a 25-35.
[6] Met. 5, 2, 1013 a 24-25.
[7] Cf. Met. 5, 2, 1013 a 26-27.
[8] Cf. Met. 5, 2, 1013 a 29-30.
[9] Cf. Met. 5, 2, 1013 a 30-34.

posibilidad de una acción, como el enfermo que está siendo curado, es causa material pasiva del hecho de la curación.

Es importante destacar, además, que la teoría de las causas aristotélica muestra la diversidad de posibilidades de aparición y, por tanto, de conocimiento del ente.

Es posible acercarse a su inscripción en el ser desde su materialidad, desde su configuración, desde su origen y desde su fin. Como sostiene Vial Larraín: "*no se trata de distinguir estas causas como si fueran aspectos nítidamente diferenciables de la realidad, piezas en las que cualquier cosa pudiera descomponerse. Son, más bien, figuras flexibles de una red de investigación que establecen un juego fluido de interrelaciones en el que con frecuencia pueden identificarse unas con otras, o andar confundidas*"[10].

En efecto, se trata de rasgos, de caminos de investigación, que van modelando la comprensión de un ente. Esta multiplicidad de rasgos tiene que llevar a una doble conclusión: por una parte, el ser del ente deviene múltiple en su comprensión; por otra, esta misma multiplicidad reclama un orden jerárquico que haga posible el conocimiento.

En Aristóteles, el principio del conocimiento es el conocimiento de las causas. Es decir, el percibir con la mayor precisión posible la inscripción del ente en la unidad del ser. Por esto, la filosofía primera es ciencia de las primeras causas[11]. Para realizar una aproximación a esta teoría, será necesario realizar una exégesis de *Met* I, 3, donde se presentan y se enuncian las cuatro causas aristotélicas.

> Hablamos de causa (*tà aítia*) en cuatro sentidos diferentes (*tetrachôs*). En primer lugar, decimos causa a la *ousía* o "lo que es ser esto" (*tò tí ên eînai*) pues el porqué (*tò dià tí*) de una cosa se reduce en último término (*eschaton*) al enunciado (*tòn lógon*) de esa cosa y el primer 'porqué' (*tò dià tí prôton*) es causa y principio; en segundo lugar, causa es la materia (*tên húlên*) o el sustrato (*tò hupokeímenon*); en tercer lugar, es el principio del movimiento (*hê archê tês kinêseôs*) y, en cuarto lugar, a menudo opuesto (*antikeiménên*) al tercero, es el fin y

10 Vial, J. de D. (1987): *Una ciencia...*, 62.

11 "Pues decimos que conocemos una cosa cuando consideramos conocer su causa primera" (*Met.* 1, 3, 983 a 24).

> el bien (*tò hou éneka kaì tagathón*) (pues este es el fin de todo devenir y de todo movimiento).[12]

Es importante destacar que este elenco es similar al de *Met.* 5, 2[13]. Sin embargo, el elenco de *Met.* 1, 3, está ya jerarquizado. Si en *Met.* 5, 2, se procede por un camino semántico que va desde el sentido más común al más técnico, en *Met.* 1, 3, se trata de un orden filosófico. El "primer lugar" de la causa formal muestra una prioridad ontológica, explicada poco más abajo: el primer por qué es causa y principio. Luego de ella viene la causa material, la eficiente y la final.

b. *La causa formal*

1. Enunciado:

> En primer lugar, decimos causa a la *ousía* o "lo que es ser esto" (*tò tí ên eînai*) pues el porqué (*tò dià tí*) de una cosa se reduce en último término (*eschaton*) al enunciado (*tòn lógon*) de esa cosa y el primer 'porqué' (*tò dià tí prôton*) es causa y principio[14].

2. Antecedentes: Es necesario recordar aquí, como lo hará más adelante Aristóteles, a los pitagóricos[15], los eleatas[16] y el sistema de Platón[17]. Los pitagóricos sostenían que el último "porqué" de lo real –su forma– era el número[18]. Los eleatas (Alcmeón, Meliso, Jenófanes y Parménides) ponían el último porqué en la unidad de lo real (lo uno)[19]. Finalmente, Platón mostraba que el último porqué del ente es la idea[20]. El rasgo común de todos estos pensadores es mostrar que el ente posee un fundamento inteligible, una configuración o

[12] *Met.* 1, 3, 983 a 25-31.
[13] Cf. *Met.* 5, 2, 1013 a 25-35.
[14] *Met.* 1, 3, 27-29.
[15] Cf. *Met.* 1, 5, 985 b 23-986 a 16.
[16] Cf. *Met.* 1, 5, 986 a 17 ss.
[17] Cf. *Met.* 1, 5, 987 a 29-6, 988 a 7.
[18] Estableciendo una analogía entre el número y las cosas. El número pitagórico tendrá una importancia metafísica y religiosa. Cf. *Met.* 13 y 14.
[19] Cf. La crítica aristotélica en *Met.* 1, 6 y 9.
[20] Aquí se sitúa el juicio de la crítica de Aristóteles a la teoría de las ideas de Platón: el principio determinante e inteligible de la cosa no existe fuera de ella, sino en ella, como su forma: configuración y concepto.

forma, que le hace ser esto concreto y no otra cosa y que, al mismo tiempo, explica su realidad.

3. Explicación: Aristóteles pone el principio de inteligibilidad en la entidad y en 'lo que es ser esto' (esencia o enunciado –*tòn lógon*–). Se trata de una solución compleja. A la pregunta que interroga por la "forma" de un ente, caben dos respuestas posibles: su configuración y su concepto. Notemos la especificidad de cada una:

La forma como configuración (*morfê*). Se ha dicho que la entidad (*ousía*) en Aristóteles es el núcleo ontológico del ente. Tiene un múltiple significado: por una parte, muestra lo que hace que una cosa sea (*subsistencia*), por otra, el existente concreto o compuesto (*súnolon*). Aristóteles ocupa aquí el primero de estos sentidos. La forma es lo que da subsistencia al ente compuesto/concreto (*súnolon*). La "forma" de la estatua es la que hace que ese ente sea estatua y no otra cosa.

La forma como concepto (*eîdos*) de "lo que es ser esto". Sin embargo, la forma no sólo da la subsistencia al ente, sino que lo enuncia. Muestra "lo que es". Desde este punto de vista, la forma es el concepto o la esencia[21]. La "forma" de la estatua es su concepto: aquel enunciado (logos) que explica lo que una cosa es.

4. Relevancia metafísica: La forma es la causa de inteligibilidad, de universalización y de existencia del ente.

La forma es causa de determinación del ente. Por ella, en cuanto subsistencia, se realiza el ser del ente. Desde este punto de vista, la forma es aquello que hace que el ente sea tal ente y no otra cosa.

La forma es la causa de inteligibilidad del ente (*lógos* y *eîdos*). Lo que el hombre conoce es la forma del ente que, perdiendo su materialidad (principio de indeterminación e individuación), expresa lo común y universal. Sin embargo, ella misma no es universal (o género)[22]. Expresa la universalidad, en cuanto es abstraída por la mente. Se trata de la expresión de algo concreto. Con esto se aleja de la concepción del *eîdos* platónico.

[21] Como traduce Valentín García Yebra. Para la discusión de la traducción, Cf. García Yebra, V. (1970): *Aristóteles. Metafísica...*, xxx-xxxix; Zucchi, H. (1986): *Aristóteles. Metafísica...*, 67-73.

[22] Cf. Reale, G. (1992): *Una guía...*, 56-59.

Desde este punto de vista, la forma es el "primer porqué" o causa que debe ser investigada. En efecto, el ente se hace inteligible por ella y muestra, a la vez, su individualidad y su inscripción en el ser. Si se pregunta qué hace a una casa ser casa, se dirá, su forma substancial, es decir, aquello que sustenta y expresa su inscripción en el universo de lo real.

La forma existe como acto. En efecto, ella determina, realiza, sustenta y expresa la realidad de un ente. Es "acto" (*energeia*), manifestación de la realidad del ser en el ente. Es así como se constituye en el núcleo ontológico del ser, puesto que es el núcleo configurador del ente concreto existente, eminente y máxima expresión del ser[23].

c. *La causa material*[24]

1. Enunciado:

> (...) otra [causa] es la materia (*tên húlên*) o el sustrato (*tò hupokeímenon*)"[25].
>
> aquello a partir de lo cual (*trópon ex hoû*) algo se engendra (*gígnetaí*) y que permanece inherente a él (*ti enupárchontos*)[26].

2. Antecedentes: Se trata de la opinión común de los primeros filósofos[27]. Es el tema común de los presocráticos: la pregunta por el ser de lo real se dirigía hacia "aquello desde donde nacen todas las cosas"[28], este es principio o *archê*: la materia.[29] Sin embargo, ¿es la sola materia capaz de explicar la causa del acontecer?[30] Aristóteles considera que no. Es necesario pensar en un elemento

23 "(la forma) no sólo no es un universal, sino que es más ser que la materia y más ser que el conjunto, en cuanto es principio que, estructurando la materia, hace subsistir el conjunto mismo" (Reale, G. [1997]: *Introducción...*, 59).

24 Para lo que sigue, Cf. Reale, G. (1997): *Introducción...*, 164-167; Baeumker, C. (1890): *Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie*, Münster; Cencillo, L. (1958): *Hyle*, *La Materia en el Corpus Aristotelicum*, Madrid; Happ, H. (1971): *Hyle*, *Studien zum aristotelischen Materie-Begriff*, Berlin.

25 *Met.* 1, 3, 983 a 30.

26 Cf. *Met.* 5, 2, 1013 a 24.

27 "La mayor parte de los primeros filósofos creyeron que los principios de todas las cosas se encontraban exclusivamente en el dominio de la materia" (*Met.* 1, 3, 983 b 7).

28 Cf. *Met.* 1, 3, 983 b 25.

29 Es así como se dirá sucesivamente que es el agua, el aire, el fuego, etc.

30 "Porque si es cierto que toda generación y toda destrucción tienen lugar a partir de un único principio o de muchos, ¿por qué acontece esto y cuál es la causa?" (*Met.* 1, 3, 984 a 20).

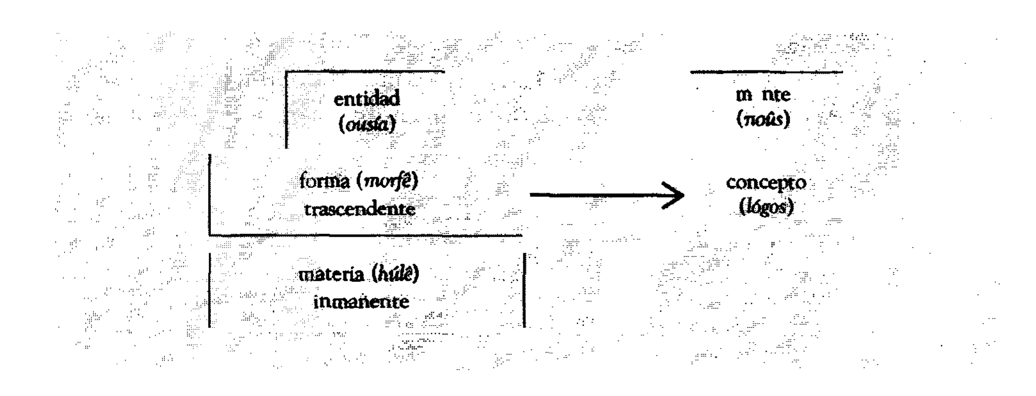
determinante (la forma) de este sustrato indeterminado (la materia), como define en *Met.* 7, 4:

> Por materia (*húlên*) entiendo lo que por sí mismo (*hê kath'autên*) no es algo (*mête tì*), ni cuánto (*mête posòn*), ni ninguna de las demás categorías por las cuales se define el ente (*mête allo... òristai tò ón*)[31].

3. Explicación: El ente, en cuanto acontecimiento (*gignoúmenon*), es una estructura compleja. Por una parte, posee un principio determinante e inteligible (la forma) y, por otra, un principio determinable e individuable (la materia). Este principio posee las siguientes características:

a. La materia (*húlê*) como sustrato (*hupokeímenon*). Es decir, es aquello configurado por la forma, como el bronce es lo configurado en la estatua. Desde este punto de vista es "sustrato"[32], lo que permanece bajo como determinado[33].

b. La materia como aquello que permanece inherente (*enuparxontos*) al ente. Se trata de lo que "subsiste en" el ente como compuesto. Permanece inherente en oposición a la forma que, de alguna manera, permanece "trascendente" al compuesto, dado que está en él, configurándolo, pero puede ser abstraído para dar paso al conocimiento, como podemos ver en el siguiente esquema:



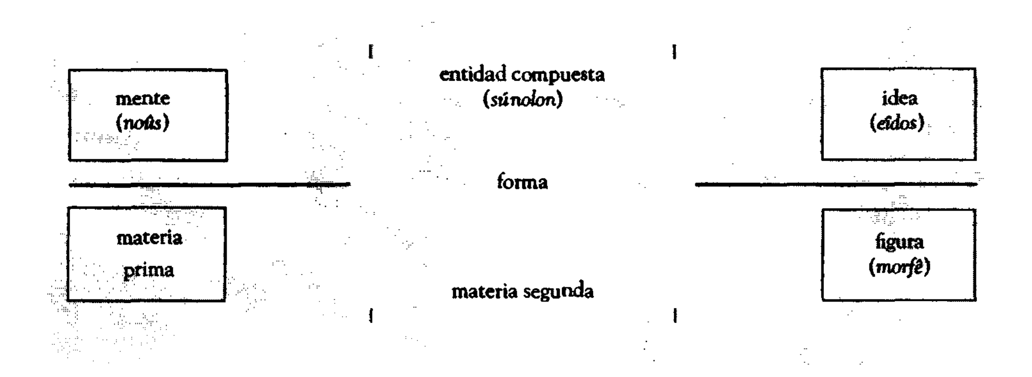
[31] *Met.* 7, 4, 1029 a 20-21. Esas categorías están en *Cat.* 1, 1 y en *Met* 5, 7.

[32] Cf. *Met.* 1, 3, 98 3a 29; 7, 18, 1022 a 18; 8, 1, 1042 a 32; 11, 3, 1061 b 22 y 12, 3, 1070 a 11.

[33] Sin embargo, no es sustrato en el sentido de 'sujeto', cf. *Met.* 7, 4, 1029 a 2; 8, 1, 1042 a 27; 8, 5, 1044 b 9.

El concepto "materia" sólo es cognoscible por la negación de todos los atributos determinantes posibles: es pura posibilidad y potencia. Esta realidad abstracta es lo que Aristóteles llamó "materia primera"[34]. La potencia indeterminada radical que está a la base de cualquier determinación posterior (por parte de la forma). Como se ve, nunca tenemos acceso a la materia prima, sino es por una abstracción previa: sólo se nos da a conocer lo determinado e inteligible.

Por esto, el ente como compuesto (*súnolon*) es el lugar eminente (*ousía*) de la aparición del ser: en él se manifiesta su principio de unidad (forma) y de diversidad e indeterminación (materia). Como se ve en el siguiente esquema:



Como se ve, la forma determina la materia, formando el compuesto. Desde el punto de vista de la determinación, la forma es figura (*morfê*) de la materia, como la figura de la estatua de A. Prat; desde el punto de vista de la inteligibilidad, la forma es la idea (*eîdos*) de Prat que nos hacemos al contemplar su estatua. La materia segunda es el bronce informado, es decir, ya labrado con la figura de Prat. La materia prima es la abstracción del bronce, sin ninguna determinación, lo cual es realmente imposible, pues aún el bronce, en estado de fundición posee una forma. La materia prima es una abstracción necesaria a la razón para indicar la independencia de las causas.

[34] El texto fundamental es *Met.* 7, 4,1029 a 20. Además, cf. *Met.* 5, 4, 1015 a 7; 5, 6, 1017 a 5; 8, 5, 1044 a 18 y 9, 7, 1049 a 25.

4. Relevancia metafísica:

i. La materia es principio de individuación del compuesto. En efecto, la forma se individualiza en esta materia particular, constituyendo esta estatua y no otra. Es posible tener la misma imagen de Prat en bronce y en hierro fundido.

ii. La materia es principio de indeterminación. Ella está en disposición de ser determinada por la forma y no existe nunca sin ella.

iii. La materia está en potencia respecto a la forma: la materia se deja moldear por la forma. Aquí es posible captar la materia como lo determinable en sí[35]. No se trata de algo determinado, ni es categoría del ente, sino el sustrato (*húpokeimenon*) que permite la aparición de la realidad del compuesto en el horizonte de lo real.

iv. Junto con la causa formal, constituyen la 'teoría hilemórfica'[36] del ente: todo ente real tiene una textura metafísica: existe una distancia entre materia y forma, entre lo determinable y lo determinante, entre lo fenoménico y lo inteligible. El conocimiento de esta estructura permite la descripción del ente real y, por tanto, indica las condiciones de posibilidad del ser en el ente.

d. La causa eficiente[37]

1. Enunciado:

> [Es causa] en tercer lugar, es el principio del movimiento (*hê archê tês kinêseôs*)[38].

2. Antecedentes: Aristóteles indica una noticia interesante en *Met* I, 3. Ante la insuficiencia explicativa de la materia, hubo pensadores que introdujeron una causa exterior al compuesto, dado que no se podía explicar la existencia del bien o la belleza sólo desde la materia, en tanto que suponían una armonía externa e inteligible[39]. Desde este punto de vista, el orden y la armonía del

35 Cf. *Met.* 7, 4, 1029 a 20.

36 De *húlê*, materia y *morfê*, forma.

37 Cf. Reale, G. (1992): *Una guía...*, 45-46; Reale, G. (1991): *Introducción...*, 410-411.

38 *Met.* 1, 3, 983 a 30.

39 "Después de estos pensadores (los físicos) y de la consideración de las causas mencionadas (formal y material), y dado que esos principios eran insuficientes para dar cuenta del nacimiento de la naturaleza de las cosas, los filósofos se vieron compelidos, como dijimos, por

cosmos se imputan a un intelecto capaz de poner en acto la posibilidad del ente de ser, es decir, de ponerlo en movimiento.

3. Explicación: Como se ha visto anteriormente, toda la metafísica aristotélica intenta armonizar la aporía griega de la unidad y la diversidad, de lo uno y lo deviniente. Si la estructura de materia y forma era capaz de explicar satisfactoriamente el problema de la unidad y la diversidad en el ente estático, es necesario explicar el devenir, para esto, Aristóteles recupera la causalidad del agente extrínseco a la sustancia.

La causa eficiente es aquello que pone en movimiento (acto) la entidad. Por ejemplo, el padre es causa eficiente del hijo, el artista de su obra, etc.

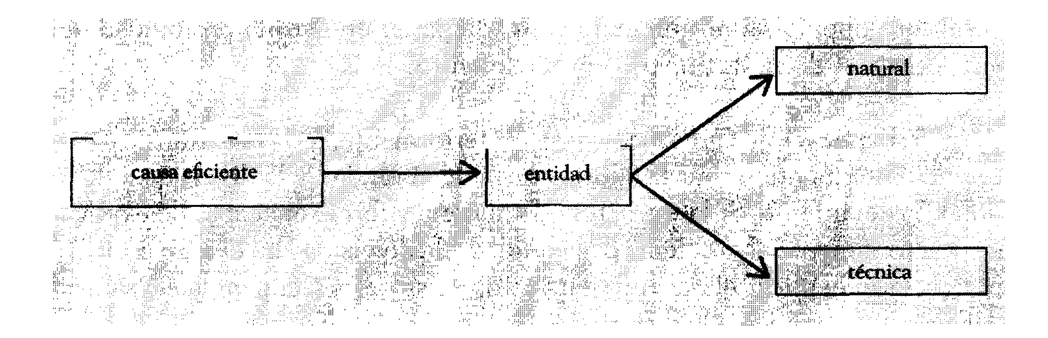
El movimiento es una categoría fundamental del pensamiento aristotélico, como se verá más adelante. Sin embargo, es necesario por ahora decir que se trata del paso de la potencia al acto de un ente que está en potencia. Es decir, es la realización del acto propio de un ente que es capaz de él por sí o por otro. Cf. *Met.* 11, 11, 1067b 1-1068a 1.

La causa eficiente es causa de la armonía y orden de lo hecho. En este punto, cabe distinguir, con Aristóteles, la existencia de dos tipos de causa eficiente: aquella que realiza o actúa entes manufacturados o técnicos y la que actúa entes naturales. En la primera, no existe continuidad óntica entre el agente y su obra, por ejemplo, el pintor y el cuadro poseen una forma distinta; en la segunda, existe continuidad óntica[40]. Como se ve en el siguiente esquema:

---

la verdad misma a ir en pos de otro principio. La existencia o la producción del bien y de la belleza en los seres no tiene por causa verosímilmente ni el fuego, ni la tierra, ni ningún otro elemento, ni es probable que esos filósofos hayan sostenido esa opinión. Por lo demás, sería injusto confiar al azar y a la fortuna asunto tan importante. De ahí que cuando alguien dijo que había un intelecto en la naturaleza, como ocurre con los animales, el cual era causa del orden y del concierto universal, pareció un cuerdo en medio de las opiniones que sus predecesores formularon al azar" (*Met.* 1, 3, 984 b 8-20).

[40] El padre y el hijo poseen una forma humana común. El problema de la individuación humana, es decir, cuál es el principio de la personalidad única e incomunicable del hombre concreto aún no entra en el horizonte griego. Sin embargo, de esta ambigüedad surgirá la doctrina del *monopsiquismo* de *Averroes*. Cf. ABBAGNANO, N. (1982): *Historia...*, 73 ss.



La causa eficiente permite reducir la cosa a su origen. Desde este punto de vista, inscribe la indagación de la metafísica "en el reino del sentido", se amplía la pregunta del por qué, hacia el 'desde dónde'.

4. Relevancia metafísica:

i. La causa eficiente da cuenta del nacimiento de la naturaleza de las cosas. Explica el 'desde dónde' una cosa es o ha sido hecha.
ii. La causa eficiente permite explicar la existencia o la producción del bien y la belleza de los seres.
iii. La causa eficiente supone la existencia de un intelecto en la naturaleza, que es causa del orden y del concierto universal (*noûs*).
iv. La causa eficiente permite observar al ente en una perspectiva dinámica. La incorporación de la categoría de movimiento (nacimiento, generación, etc.) muestra una apertura metafísica fundamental. El ente no se explica sólo desde sí mismo, posee un origen[41].
v. Finalmente, tiene importantes consecuencias en el plano antropológico y ético: el hombre es "causa" consciente y libre de su acto. Esta es la raíz metafísica de su responsabilidad fundamental y la condición de posibilidad primera de la libertad[42].

[41] Cf. *Met.* 5, 23, 1023 a 29.
[42] Cf. Edwards, A. (1997): *Tesario*..., 171 ss.

e. La causa final

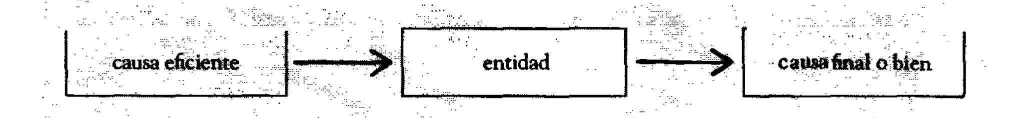
1. Enunciado:

> ...en cuarto lugar, a menudo opuesto al tercero, es el fin y el bien (*tò hoû éneka kai tagathon*) (pues este es el fin de todo devenir y de todo movimiento)[43].

2. Antecedentes: Las ideas de 'fin' (*télos*) y de bien (*tò agathón*) son fundamentales para el pensamiento griego, especialmente en la teoría platónica de las ideas. Para Platón, el bien y el fin de una cosa eran su adecuación con lo inteligible. Desde este punto, es posible admitir una teleología en el pensar griego, aunque siempre intrínseca e inmanente[44].

3. Explicación: La constatación griega del devenir encuentra en Aristóteles su mayor precisión metafísica. Es necesario distinguir entre el devenir del ser en general –al nivel de la discusión de Parménides– y del ente particular. El ente particular se explica desde su finalidad, por ejemplo: el martillo se explica no sólo desde su figura, o su materia, sino también desde su fin: martillar.

i. La causa final muestra el fin al que tiende el ente en el ser. Desde este punto de vista, manifiesta una tensión metafísica interior que se exterioriza. El ente no es sólo 'desde' (causa eficiente) sino 'para' (causa final).
ii. La finalidad del ente es el desarrollo de su naturaleza y, por tanto, se identifica con el bien propio de ese ente. Es así como el concepto griego de finalidad es intrínseco al ente y no extrínseco, como el concepto de finalidad moderno.
iii. La causa final completa la inscripción del ente en el reino del sentido. Queda determinado desde un origen y queda proyectado a un fin, como muestra el siguiente esquema:



43 *Met.* 1, 3, 983a 24-35.
44 Cf. Reale, G. (1991): *Una guía...*, 223 ss.

4. Relevancia metafísica:

i. La inclusión de la finalidad en el análisis de las causas posee una relevancia óntica y ontológica. Desde el punto de vista de la estructura del ente (óntica), la finalidad muestra el desplazamiento del ente hacia su fin o bien. Se trata de una estructura abierta capaz de explicar la unidad en el devenir. Desde el punto de vista del conocimiento del ente (ontológica) muestra que la comprensión del ente y, por tanto del ser, es siempre teleológica, es decir, apunta hacia el fin o el bien.

ii. La causa final además posee una relevancia ética por cuanto permite evaluar la dignidad o bondad de los actos desde su naturaleza intrínseca.

iii. Finalmente, posee una relevancia teológica[45] que será capital en el *Met.* 12: el Motor Inmóvil mueve lo real como causa final[46], es decir, como aquello "hacia lo cual" tiende todo el ser, como se explicará más adelante.

Síntesis

1. La ciencia primera se ocupa también de los principios de la *ousía*, es decir, de aquellos principios desde los cuales "es posible" conocer los rasgos del ser presentes en el ente. Estos principios de la entidad son las "causas" (*aitía*), aquellos fundamentos desde los cuales el ser aparece en el ente y lo hace comprensible.
2. La teoría de las causas muestra rasgos, caminos de investigación, que van modelando la comprensión de un ente. Esta multiplicidad de rasgos tiene que llevar a una doble conclusión: por una parte, el ser del ente deviene múltiple en su comprensión; por otra, esta misma multiplicidad reclama un orden jerárquico que haga posible el conocimiento.
3. La forma es principio de determinación (*morfê*) y de inteligibilidad (*eîdos*) del ente. Por ella, en cuanto subsistencia, se realiza el ser del ente. Desde este punto de vista, la forma es aquello que hace que el ente sea tal ente y no otra cosa.

[45] En el sentido griego, Cf. Jaeger, W. (1983): *La teología...*, 7-23; Vial, J. de D. (1997): *Metafísica...*, 119 ss; Vial, J. de D. (1987): *Una ciencia...*, 199 ss.

[46] Cf. Met. 12, 7, 1072a 19-26.

4. La materia es el principio de indeterminación e individuación del ente.
5. La causa eficiente indica desde dónde algo es o ha sido hecho. Se trata de una causa extrínseca al ente.
6. La causa final muestra el sentido último (*télos*) de la realidad del ente que se identifica con el despliegue de su naturaleza, desde este punto de vista, es su bien.

2.4.6. La metafísica como ciencia del 'ente en tanto que ente'[1]

El cometido fundamental de la ciencia primera de Aristóteles es dilucidar la situación del ente en el ser, considerando sus principios y causas. Se trata de la interrogación acerca del sentido del ser en el ente: en él se encuentra el sentido de lo real en su unidad.

Una vez que se ha considerado a la metafísica como ciencia aporética de la verdad y, al mismo tiempo, de los primeros principios y causas estudiaremos el sentido de 'lo ente' como lugar epifánico del ser, es decir, como lugar donde 'aparece' inteligiblemente. Para lograr ese objetivo, (a) se describirá a la metafísica como ciencia del ente en cuanto ente; para luego (b) exponer los sentidos del ente en Aristóteles. Una vez expuestos, (c) estudiaremos el proceso de 'priorización' que Aristóteles realiza para centrar el problema del ente en el problema de la *ousía* (entidad o substancia). Finalmente, (d) expondremos sus determinaciones: las categorías.

a. La metafísica como ciencia del 'ente en tanto que ente'

Recordemos la definición de 'ciencia primera' de *Met.* 4, 1:

> Hay una ciencia (*estin epistêmê*) que contempla (*theôreî*) el ente en tanto que ente (*tò òn hêi òn*) y lo que le corresponde de suyo (*tà hupárchonta kath'autó*). Y esta ciencia no se identifica con ninguna de las que llamamos particulares (*mérei*), pues ninguna de las otras especula en general (*episkopeî kathólou*) acerca del ente en tanto que ente (*perì toú óntos hêi òn*), sino que, habiendo separado (*apotemómenai*) una

[1] Para lo que sigue, Cf. Larraín, J. de D. (1987): *Una ciencia...*, 209 ss; Reale, G. (1991): *Una guía...*, 412 ss; Reale, G. (1992): *Introducción...*, 48 ss; Gómez-Lobo, A. (1998): *Aristóteles y el aristotelismo antiguo*, Gracia, J. J. E. (ed) (1998): *Concepciones de la metafísica*, Trotta, Madrid, 54-62. Respecto a algunos temas específicos: Cobb, R. A. (1973): *The Present Progressive Periphrasis and the Metaphysics of Aristotle.* Phronesis 18: 80-90; Dancy, R. M. (1983): *Aristotle on Existence.* Synthèse 54 (1983): 409-442; Grice, H. P. (1988): *Aristotle on the Multiplicity of Being. PPQ* 69: 175-200; Hintikka, J. (1999): *On Aristotle's Notion of Existence.* RM 52: 779-805; Kung, J. (1986): *Aristotle on 'Being is Said in Many Ways.* HPQ 3, 3-18; Loux, M. J. (1973): *Aristotle on the Transcendentals.* Phronesis 18: 225-239; Matthen, M. (1983): *Greek Ontology and the 'is' of Truth.* Phronesis 28: 113-135; Matthews, G. B. (1972): *Senses and Kinds.* JP 69: 149-157; Owen, G. E. L.: *Logic and Metaphysics in some Earlier Works of Aristotle."* [Düring & Owen] 163-190; reimpreso en [Barnes et al., v. 3] 13-32; Owen, G. E. L. *Aristotle on the Snares of Ontology.* [Bambrough] 69-95.

parte de él, consideran los accidentes (*tò sumbebêkos*) de esta, por ejemplo, las ciencias matemáticas.[2]

Como vemos, ella trata de la contemplación del ente (*tò ón*) considerado en su ser, es decir, 'en tanto que ente' (*hêi òn*). Esta frase debe ser explicitada.

Se puede apreciar que el núcleo del predicado nominal (*tò ón hêi òn*) muestra el problema mayor de traducción. Esto invita, en primer lugar, a una lectura sintáctica de su estructura.

1. Lectura sintáctica. El núcleo del predicado nominal es compuesto, se trata del participio presente del verbo ser (*eînai*). El ente (*tò ón*), determinado por una frase adverbial, 'en cuanto que' (*hêi*) es tal. El punto central es retener que la naturaleza del participio presente es "mixta". Por una parte denota un sujeto (en este caso ente) y por otra, la acción realizada por él (ser). Por tanto, se expresa, además del sujeto, su dinamismo temporal, como queda claro con el participio presente del verbo 'cantar'. En efecto, 'cantante' refiere al sujeto (el intérprete) que realiza la acción de cantar a tal punto que, de alguna manera, cualifica su denominación.

Como se ve, en el caso del participio del verbo 'ser' (*eînai*), el problema es radical, porque la acción de 'ser' cualifica radicalmente al sujeto que la realiza. Existe una mutua implicancia entre el sujeto que se define por la acción. Esta, a su vez, se define por el sujeto, el acto de 'ser' (o su atribución en el pensar) que constituye al ente. Al mismo tiempo, el ente constituye su acto de ser. Este problema radical marca decisivamente las traducciones del texto que necesariamente deben hacer una opción de énfasis en la interpretación sintáctica del *tò ón hêi ón*.

2. Lectura crítica de sus traducciones más usuales.

2.1. La traducción de García Yebra[3] enfatiza claramente el carácter de sujeto del *tò ón*: "el Ente en cuanto ente". Su ventaja es dirigir la atención de la ciencia a un "sujeto", expresable en el lenguaje; su debilidad consiste en la pérdida de la ambigüedad de la acción y, por tanto, de su dinamismo propio –temporal–.

[2] *Met.* 4, 1, 1003 a 21-26.

[3] Aristóteles: *Metafísica. Edición trilingüe por Valentín García Yebra.* v. I. Biblioteca Hispánica de Filosofía. Gredos. Madrid, 1970, 150.

2.2. La hermenéutica de J. Barnes enfatiza, por el contrario, el carácter de acción del *hêi ón*: "*el ente en cuanto que existe*". En este caso, la fuerza radica en la conservación de la dinámica aporética propia del acto de ser; su debilidad, en la identificación entre el participio presente (*òn*) como cualificación y la tercera persona del presente indicativo de *eînai* (ser): *estin* (es). Esta identificación evacua la ambigüedad de la cualificación fundamental de la ciencia buscada.

2.3. Finalmente, la traducción de T. Calvo conserva un equilibrio que mantiene el problema: "lo que es en tanto que algo es". La fuerza de esta traducción es la mantención de la dificultad; su debilidad consiste en su oscuridad que hace necesaria una nueva traducción.

Como se puede constatar, la lectura semántica, sintáctica y crítica muestra una dificultad en el orden del lenguaje que nos lleva a considerar una aporía más honda en el orden del ser.

El problema en la lectura nos conduce a un problema en la intelección del sentido del objeto de la ciencia buscada. Frente a la oscuridad del sentido de la frase, es posible formular tres preguntas fundamentales, que responden a las tres lecturas anteriormente realizadas: ¿qué se dice con "*tò ón*"? ¿qué expresa el atributo "*hêi ón*"? Finalmente, ¿el vínculo entre ambas expresa realidad o existencia?

3. ¿Qué se dice con "*tò ón*"? En la lectura semántica ya se expresó la "mixtura" del participio presente. La aporía consiste en el énfasis: el objeto de la ciencia buscada ¿es el sujeto que es o más bien la acción de ser? La aporía es radical, pues tanto la identificación entre sujeto y acción como la separación de ambas aleja el asunto de su comprensión originaria: transformar la sabiduría en contemplación y la felicidad en ciencia. Esta aporía nos conduce a una siguiente.

4. ¿Qué expresa el atributo "*hêi ón*"? Nuevamente, la tensión permanece: ¿Se trata de la existencia como acto de ser o más bien de un énfasis en el ser sujeto? ¿Cómo participa el ente de la acción de ser? ¿Son, por tanto, identificables "ser" –como acto– y "ente" –como sujeto–? La filosofía contemporánea (Heidegger) ha enfatizado que la esencia de la metafísica como pensar y su historia toda (la "historia del ser") responde a la formulación de esta aporía: ¿Es identificable el ser con el ente? ¿El acto de ser como acontecimiento determina al sujeto o, más bien, el sujeto que "se da" en el ser lo constituye en el lenguaje? Finalmente, subsiste la aporía de la cualificación o vínculo:

5. ¿El vínculo entre "*tò ón*" y "*hêi ón*" expresa realidad en el sentido de existencia? La pregunta fundamental es por la causa del vínculo: ¿qué hace la atribución del acto de ser al sujeto? ¿se trata de una cualificación extrínseca o intrínseca? Y, en este caso, ¿qué se entiende por existencia?

Como es posible de ver, el objeto de la ciencia buscada es programático. Al constituirse en la aporía suscita el deseo de saber y, por tanto, pone en movimiento el pensar.

La ciencia primera se orienta al planteamiento, desarrollo y solución de la aporía como método. Desde este punto de vista, el objeto de la ciencia buscada reclama una opción interpretativa capaz de orientar la búsqueda y de esclarecer la posibilidad y el modo de la constitución de la sabiduría en ciencia.

6. Se ofrecen, a continuación, tres líneas interpretativas: la interpretación neoplatónica que enfatiza el *tò ón hêi ón* como lo "verdaderamente ente" (*vere ens*)[4]; la interpretación de predicación absoluta que identifica el objeto de la ciencia buscada con lo real; y, finalmente, se esboza la interpretación de atribución copulativa, que mantiene al sujeto y la acción de ser en el centro de la hermenéutica del objeto de la ciencia buscada.

6.1. Interpretación neoplatónica (Simplicio, Alejandro de Afrodicia, Ph. Merlan, J. Owens). El neoplatonismo lee la expresión aristotélica '*tò ón hêi ón*' como '*tò ontôs ón*', es decir como lo "verdaderamente ente". Se trata de una idealización (en el sentido platónico) del objeto de la ciencia primera. Este ente es el "*eîdos*" que se opone al *tò ón* fenoménico y aparente. Por tanto, lo "sumamente ente" es, al mismo tiempo, lo primeramente ente (*tò prôtos ón*) que es Dios. Es así como la ciencia primera deviene en teología. El deseo de la sabiduría es el deseo de Dios, como primer ente, y su ciencia es la ciencia de Dios, el Ente verdadero, subsistente y eterno.

6.2. Interpretación de predicación absoluta (J. Barnes, J. Owen). Se identifica el "*hêi ón*" con la existencia, transformando la ciencia buscada en una metafísica del acto. El ente que interesa es el existente concreto (*protê ousía*), el ente en la dinámica de su instalación en lo real. Esta interpretación permite aclarar el sentido del objeto de la ciencia al predicar absolutamente el acto de ser, sin embargo, no recoge la ambigüedad del ente como sujeto.

6.3. Interpretación de atribución copulativa. Es la que subyace a la traducción de T. Calvo. Se opta por conservar la tensión entre sujeto y acción,

[4] Según la traducción de Marsilio Ficino.

entre ente y ser. Con esto, se gana en "peso aporético" y, por tanto, en lo específicamente filosófico, sin embargo, muestra un carácter inicial, pues reclama siempre una aclaración ulterior.

Aristóteles mismo consideró la dificultad (aporía) respecto a la significación del término 'ser'. Su solución se orienta, por una parte, a la polisemia del 'ser' y, por otra, a la priorización de un sentido que sea capaz de articular todos los demás sin objetivar el ser. Este doble movimiento será descrito a continuación.

Sólo es posible el acceso a lo ente en y por sus determinaciones, lo que lleva a realizar, con Aristóteles, la pregunta radical de la metafísica: ¿qué es lo ente? Es en el libro Z donde se constituirá explícitamente la pregunta.

b. Los sentidos del ente

La proximidad del ente al ser, su carácter revelativo –y por tanto, encubridor[5]– nos ubica en el sector más sagrado e inefable de lo real. En efecto, se trata del lugar donde el ser se manifiesta con toda su fuerza como presencia y, a la vez, se oculta como ausencia.

El verbo 'contemplar' (*theôreîn*) utilizado en *Met.* 4, 1, es la actividad propia y única que cabe ante el acontecimiento del ser expresado en el ente.

Esta contemplación pone de manifiesto el carácter radical de la investigación. Aquello que se busca "se dice de muchas maneras", es decir, posee varios sentidos cuya búsqueda y coordinación es el eje de la metafísica:

> Pero el ente (*tò ón*) se dice en varios sentidos (*légetai pollachôs*), aunque en orden a una sola cosa (*pròs hén*) y a cierta naturaleza única (*mían tìna fúsin*), y no equívocamente (*ouch homônúmôs*), sino como se dice todo lo que está sano (*tò hugieinòn*) en orden a la sanidad (*pròs hugíeian*)... Así también lo ente se dice en varios sentidos; pero todo ente se dice en orden a un sólo principio (*pròs mían archê*). Unos se dicen entes porque son entidades (*hóti ousíai*); otros porque son afecciones de la entidad (*hóti páthê ousías*); otros porque son caminos hacia la entidad (*hóti hodòs eis ousían*), o corrupciones (*hê fthoraì*) o privaciones (*hê sterêseis*) o cualidades (*hê poiótêtes*) de la entidad, o porque producen (*hê poiêtikà*) o generan (*hê gennêtikà*) la entidad o las cosas dichas en orden a la entidad (*hê tôn pròs tên ousían legómenôn*),

[5] Dado que lo que se "re-vela" por una parte se muestra (revela) y, por otra, se oculta (re-vela, en el sentido que se "vuelve a velar" o encubrir").

> o porque son negaciones (*tinòs apofáseis*) de alguna de estas cosas o de la entidad.[6]

Según Aristóteles, el ser no es un concepto unívoco sino "polívoco", como sostiene lúcidamente Reale: "el 'ón' ('el ser del ente') no se dice '*monachôs*' (de un solo modo), sino *pollachôs* (de muchas maneras)"[7]. Es decir, lo ente no se dice únicamente, sino "múltiplemente". Examinemos los múltiples sentidos de lo ente.

Como la exégesis del texto se presenta compleja, para esclarecerlo, es necesario poner tres premisas fundamentales. En primer lugar, la clave interpretativa está en el verbo "decir" (*legein*). En efecto, para Aristóteles y todo el mundo griego, el ser aparece en el lenguaje. Por esto, el ente se dice de múltiples maneras. En segundo lugar, la *ousía* (entidad o substancia) es, como veremos, el sentido principal de lo ente[8]. En tercer lugar, existe una unidad interpretativa que se basa en un solo principio (la *ousía*), como en una sola cosa (*pròs hen*) y en una cierta única naturaleza que subyace, como veremos, a la analogía del ente[9].

En un segundo sentido, las afecciones de la substancia (*páthê*), en cuanto son predicables de esta, también tienen un grado de identidad, por ejemplo, el color, la temperatura y cualquier otro accidente posee el ser "en" la *ousía* y no "en sí mismo".

En un tercer sentido, el ente se dice de aquello que conduce a la *ousía* (*hodos eis ousían*). Se trata de los principios o axiomas de la substancia. Tienen entidad formal, que se distingue de la entidad real (*extramental*)[10].

Finalmente, las causas –especialmente la eficiente– tienen entidad respecto de lo generado (*substancia natural*) o hecho (*substancia técnica*): el padre, en cuanto causa eficiente del hijo, tiene una entidad devaluada respecto al hijo.

6 *Met.* 4, 2, 1003 a 33-35; b 5-10. Cf. *Met.* 7, 1, 1028 a 10.

7 Reale, G. (1991): *Una guía...*, 412.

8 Cf. *Met.* 7, 2, 1028 b 4.

9 Que en el texto se expresa con el ejemplo clásico de la salud: la salud se dice analógicamente del hombre sano, pero también de un alimento o un ambiente sano. Hay que recordar aquí el origen médico de Aristóteles, Cf. Jaeger, W. (1997): *Aristóteles...*, 224 ss.

10 Es necesario recordar aquí que Aristóteles, por una parte se encuentra en polémica con el platonismo que sostiene que el centro de gravedad de lo ente es la Idea y, por otra, que, como griego, no puede escapar de la concepción de que lo "espiritual" o "intramental" es de una densidad más tenue que lo "material". El *lógos* es *pneuma*, es decir "espíritu" y en un sentido originario, viento y aliento vital.

Como se ve, en el texto de Aristóteles los sentidos o significados del ser tienen una fuerza expansiva como el de una piedra que cae en una laguna. El impacto más fuerte es el de la *ousía*, sin embargo, este impacto posee una "energía" que constituye la entidad de sus pasiones (accidentes), de sus principios y causas, incluso de sus negaciones (*apofaseis*)[11].

En síntesis, el estudio de los sentidos del ser nos muestra el sentido "energético" de lo real: el acto (*energeia*) de ser dinamiza todo lo real y, por tanto, el esfuerzo metafísico[12].

Met. 5, 7, agrupa los sentidos propios (*kath'autó*)[13] de lo ente en cuatro grupos fundamentales.

1. El primer grupo corresponde a las categorías o modos en los cuales aparece el ser en el lenguaje[14]:

> Por sí se dice que son (*kath'autà...eînai*) todas las cosas significadas (*légetai sêmaínei*) por las figuras de la predicación (*tà schêmata tês katêgorías*); pues cuantos son los modos en que se dice (*légetai*), tantos son los significados del ser (*tò eînai sêmaínei*). Pues bien, puesto que, de los predicados (*tôn katêgoroumênôn*), unos significan 'lo que es' (*tí esti*), otros la cualidad (*tà poión*), otros cantidad (*tà posón*), otros relación (*tà prós ti*), otros acción o pasión (*tà poieîn hê páschein*), otros lugar (*tà poú*) y otros 'cuando' (*tà poté*), el ser (*tò eînai*) significa lo mismo en cada uno de estos.[15]

11 El concepto de nada, en su acepción metafísica precisa, es impensable para el mundo griego. Cf. PARMÉNIDES, *Poema*; HEIDEGGER, M: *¿Qué es metafísica?*

12 Como sostendrá Vial, a propósito de *Met*. 12: "El punto de vista desde el cual se considera la sustancia en el libro XII no es ya el de la Física, ni el de las Categorías, ni el de las aporías que ellas suscitan. Es el punto de vista central de la metafísica: el del Ente en cuanto ente. Y desde este ángulo la profunda estructura de la sustancia es el acto. No ya la materia, que subyace al movimiento. Ni tampoco la forma, que lo determina desde arriba. El acto, cuyas caras en la sustancia sensible son la materia y la forma en su más íntima unidad, es el proceso que no está afectado por la falla intrínseca del movimiento" (VIAL, J. DE D. [1987]: *Una ciencia...*, 209).

13 Al comienzo distingue la predicación propia del ente (*kath'autó*) de la impropia o accidental (*katà sumbebêkòs*). La propia es la que corresponde a la realidad del ente (por ejemplo, predicar del músico que toca un instrumento). La impropia corresponde a la predicación de algo que puede o no pertenecer al ente (por ejemplo, predicar del músico que es justo o blanco). Cf. *Met*. 5, 7, 1017 a 7-22.

14 Cf. *Cat*. 1, 1.

15 *Met*. 5, 7, 1017 a 22-27.

Este primer grupo puede identificarse con los sentidos que aparecen en *Met* IV, 2 y que han sido citados más arriba. El punto fundamental es la vinculación entre el lenguaje y la significación. La objetividad del ser, que comienza con la significación, permite que el ser "se diga" en el lenguaje y que, por tanto, todos los sentidos del ser puedan ser referidos, como sostiene Aristóteles en *Met.* 4, 2 en orden a una sola unidad.

2. El segundo grupo corresponde a la relación entre ser y verdad[16] que se expresa en la predicación categórica (la afirmación y la negación):

> Además, 'ser' (*tò eînai*) y 'es' (*tò estin*) significan algo que es verdadero (*hóti alêthès*), y 'no ser' (*tò mê eînai*), no verdadero, sino falso (*pseûdos*), tanto en la afirmación (*katafáseôs*) como en la negación (*apofáseôs*); por ejemplo, que Sócrates 'es' músico significa que esto es verdadero, y que Sócrates 'es' no blanco, que esto es verdadero; pero que "la diagonal no es conmensurable"[17] significa que esto es falso.[18]

La verdad y la falsedad se encuentran en la proposición categórica. En efecto, afirmar de algo que es, que es 'es' verdadero. Por el contrario, negar de algo que es, que es 'es' falso. De este modo, dado que Sócrates es blanco y músico, entonces las proposiciones "Sócrates es músico" es verdadera y "Sócrates es no blanco" es falsa. Lo mismo, respecto de la inconmensurabilidad de la diagonal.

3. Un tercer grupo corresponde a lo que está 'en acto' respecto de lo que está 'en potencia':

> Además, 'ser' (*tò eînai*) y 'ente' (*tò ón*) significan unas veces lo dicho en potencia (*tò dunámei*), y otras, en acto (*tò entelecheía*), de estos tipos de 'ser' y 'ente' mencionados; decimos, en efecto, que es vidente (*orôn*) tanto lo que ve en potencia como lo que ve en acto, y, del mismo modo, decimos que sabe (*epístasthai*) tanto lo que puede usar del saber como lo usa de él (...)[19]

---

16 Cf. *Met.* 2, 1.
17 Cf. *Met.* 1, 2.
18 *Met.* 5, 7, 1017 a 31-35.
19 *Met.* 5, 7. 1017 a 35- b 6.

Se trata de la última condición del ser: el estar siendo o existiendo. En efecto, el acto, como veremos en el próximo título, es la noción que expresa el ser de un ente que está siendo. De todos los grupos de ser mencionados, el sentido prioritario es aquel de la entidad o *ousía*, dado que él existe 'en sí', a diferencia de las demás categorías que existen en ella (accidentes). Ella es el fundamento de la verdad y la expresión del acto.

Dada la importancia nuclear de la sustancia o entidad (*ousía*), será necesario ahora determinar, con la mayor precisión posible, el sentido de la *ousía* en Aristóteles.

c. *La* ousía *o substancia de Aristóteles*[20]

Met. 7, 1, muestra el proceso mediante el cual la ciencia primera, que es ciencia del ser 'en tanto que ente' se transforma, en primer lugar, en una ciencia de la entidad o sustancia, es decir, del ente concreto existente en acto.

> Y, en efecto, lo que antiguamente (*pálai*) y ahora (*nûn*) y siempre (*aeì*) se ha buscado (*zêtoúmenon*) y siempre ha sido objeto de duda (*aeì aporoúmenon*): ¿qué es el ente? (*tí tò ón*), equivale a (*toûto esti*): ¿qué es la entidad? (*he ousía*).[21]

[20] Cf. Met. 5, 8. Para lo que sigue, Cf. Owens, J. (1963): *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*, Toronto; Brentano, F. C. (1862): *Von der mannigfachen Bedeuntung des Seienden nach Aristoteles*. Bibliografía específica: Brody, B. A. (1967): *Natural Kinds and Real Essences*. JP 64: 431-446; Brody, B. A. (1973): *Why Settle for Anything Less Than Good Oldfashioned Aristotelian Essentialism?* Noûs 7: 351-365; Code, A. (1983): *Aristotle: Essence and Accident*. In Philosophical Grounds of Rationality: Intentions, Categories, Ends, R. Grandy and R. Warner, eds. (Oxford: 1983) 411-439; Cohen, S. M. (1978): *Essentialism in Aristotle*. RM 31: 387-405; Cohen, S. M.: *Individual and Essence in Aristotle's Metaphysics*. [Paideia] 75-85; Cohen, S. M. (1981): *Proper Differentiae, the Unity of Definition, and Aristotle's Essentialism*. NS 55: 229-240; Copi, I. M. (1954): *Essence and Accident*. JP 51: 706-719; también en [Moravcsik] 149-166; Cresswell, M. J. (1971): *Essence and Existence in Plato and Aristotle*. Theoria 37: 91-113; Dahl, N. (1999): *On Substance Being the Same As It's Essence in Metaphysics Z 6: The Pale Man Argument*. JHP 37. 1-27; Durrant, M. (1975): *Essence and Accident*. Mind 84: 595-600; Kirwan, C. A. (1970-71): *How Strong are the Objections to Essence?* PAS 71: 43-59; Lewis, F. A. (1984): *What is Aristotle's Theory of Essence?* CJP suppl. vol. 10: 89-132; Sorabji, R.: *Definitions: Why Necessary and in What Way?* [Berti] 205-244; White, N. P. (1972): *The Origins of Aristotle's Essentialism*. RM 26: 57-85; Witt, C. (1989): *Aristotelian Essentialism Revisited*. JHP 27: 285-298.

[21] Met. 7, 1, 1028 b 2-4.

La pregunta que interroga por el fundamento, la naturaleza y el destino de lo ente es la pregunta central de toda la metafísica y marca, por tanto, su carácter aporético. La indagación del sentido del ser comienza en lo ente, como lo que es propiamente investigado (*zêtoúmenon*) y aporético (*aporeúmenon*). Por tanto, será necesario indagar en el sentido de lo ente, como esfuerzo propio de la metafísica.

Ha sido un aporte de la crítica moderna captar la dificultad de precisar el sentido de la substancia aristotélica[22]. Dada la cercanía al horizonte del ser, su realidad se aproxima a la experiencia metafísica fundamental: cercanía y lejanía. El concepto de substancia, *quicio* de la metafísica, es "aporético".

Aristóteles, en *Met.* 5, 8 enumera una lista descriptiva de los sentidos de la *ousía*[23]:

1. En primer lugar, se trata de aquellas cosas que son sujeto, es decir, que no se predican de otra cosa.
2. En segundo lugar, se trata de la causa inmanente del ser de los entes (como el alma es causa inmanente del animal).
3. En tercer lugar, aquellas partes que determinan lo que la cosa es.
4. En cuarto lugar, "lo que es ser esto" (*tò de ti eînai*), es decir, su esencia.

El mismo Aristóteles resume:

> De todo esto resulta que 'substancia' (*ousía*) tiene dos significados: el sujeto último (*tò hupokeímenon éschaton*) que no se puede predicar de otra cosa y lo que es un esto separado (*tóde ti òn chôriston*), es decir, la configuración (*hê morfê*) y la forma (*tò eîdos*) de cada cosa.[24]

Como es posible de ver, los dos sentidos corresponden a los dos planos del ser: el lenguaje y la cosa en sí. La *ousía* es manifestación del ser en el lenguaje como sujeto y en la realidad como individuo concreto existente (*tóde ti òn*).

Es importante ver aquí que la entidad o substancia se encuentra en lo concreto individual (lo que es un 'esto', separado del pensamiento), que siempre es sujeto. Por esto la *ousía* o substancia es:

[22] "Digamos inmediatamente que el problema de la substancia es el más delicado, el más complejo y, en cierto sentido, también el más desconcertante para aquel que trata de comprender la metafísica aristotélica renunciando a las soluciones fáciles, a las que nos han habituado las clasificaciones de los manuales". (REALE, G. [1991]: *Una guía...*, 52).

[23] Cf. *Met.* 5, 8, 1017 b 10-21.

[24] *Met.* 5, 8, 1017b 25.

a. Lo que es en sí y no en otro.
b. Lo que subsiste independiente: subsiste por sí.
c. Lo que está determinado.
d. Lo que tiene unidad intrínseca.
e. Lo que está en acto[25].

Veamos un ejemplo: Juan existe en sí y no en otro (no como su pelo), subsiste independientemente de otro –está autocontenido en sí–, está determinado de tal forma que es él y no otro y posee unidad intrínseca propia en acto[26]. Se trata, por tanto, del *súnolon*, del compuesto existente de suyo en el horizonte de lo real, de la "cosa en sí"[27].

Finalmente, para Aristóteles, este sentido primero de ente –*ousía* o substancia– posee tres manifestaciones que configurarán el mapa entitativo de lo real: la *ousía* eterna, la *ousía* primera y la *ousía* segunda[28]. La primera es la *ousía* divina (objeto de la teología aristotélica), la segunda es el individuo concreto existente y la tercera es la idea o género[29].

Como se vio al comienzo, la metafísica trata del ente y de sus propiedades (*huparxonta*). Es decir, de las determinaciones de la substancia o modos de decir el ente. Es, por tanto, necesario considerar, finalmente, de las determinaciones de la substancia o categorías.

d. Las determinaciones del ente (categorías)

Tal como la *ousía* tiene una doble significación en el campo del lenguaje y en el campo de lo real, así también sucede con las determinaciones del

25 Cf. Reale, G. (1991): *Una guía...*, 55.

26 Es notable la importancia de captar el sentido fuerte de la substancia, por ejemplo, para cuestiones morales debatidas hoy como la personalidad del huevo fecundado o cigoto: si la persona es sujeto debe ser autocontenido en sí, en acto, subsistir independientemente y poseer una legalidad interna propia. Es evidente, desde este punto de vista metafísico, que el cigoto –desde el momento que es tal– posee una actividad independiente de la madre y subsistente en sí. Nótese la importancia del carácter metafísico y no biológico de la subsistencia: realidad, legalidad y eficacia propia. Una manzana en un árbol, no deja de ser independiente del árbol y manzana, aunque penda de él. Si se desprende no deja de ser manzana, sino que falla en su legalidad propia, lo que es una muestra más de su independencia óntica.

27 En el sentido de la fenomenología. Kant y Heidegger realizarán importantes precisiones respecto al carácter indisponible de la persona humana, que nunca es cosa. Aquí se trata de un sentido más amplio y previo.

28 Cf. *Met.* 12, 1, 1069 a 18- b 3.

29 Su índole y sus relaciones recíprocas serán abordadas en el próximo número.

ente. Lo ente aparece en el horizonte del lenguaje como las categorías[30]. Las categorías dicen el ser de la entidad y de sus accidentes.

Los accidentes son aquellos entes que, en oposición a la substancia, no poseen subsistencia, ni legalidad, ni eficacia propia; no son en sí, sino en la substancia: 'inhieren' ('son-en') en ella[31]. Las categorías expresan al ente el horizonte del lenguaje.

Las categorías son las siguientes:

1. La *ousía* o esencia (*ousía, ti estin, tò ti ên eînai*): El ente se dice como sustancia en tanto que es sujeto de la oración. Se trata de la sustancia o entidad. Puede ser la entidad primera (el concreto), segunda (la idea) o eterna (la entidad divina).
2. La cualidad (*tà poíon*): el ente se dice como cualidad como el accidente de color o de sabor, se trata de un atributo o determinación de la substancia.
3. La cantidad (*tà poson*): el ente se dice como cantidad como el accidente en el cual se expresa la extensión de distintos sujetos.
4. La relación (*pros ti, schêsis*): el ente se dice como relación en tanto que se inserta en el horizonte de lo real con capacidad de referencia recíproca[32].
5. La acción (*poiein*): es la predicación del ente que implica tiempo.

---

30 A las cuales Aristóteles ha dedicado un libro completo. Para el sentido y alcance de las categorías como expresiones del ente, Cf. TRENDELEMBURG, I. (1846): *Geschichte der Kategorienlehre*, Berlin 1846; BONITZ (1953): *Über die Kategorien des Aristoteles*, Wien 1853; APELT, O. (1891): *Die Kategorienlehre des Aristoteles*, Leipzig.

31 Cf. Met. 5, 30, 1025a 14-30.

32 Esta categoría será de vital importancia en el desarrollo de la teología, pues a partir de la comprensión del ser como relación, será posible un modelo teológico del misterio trinitario. Cf.: MICHEL, A.: *Relations Divines*, D.Th. C. t. xiii: 2136-2139; cf. AUER, J.: *Dios, uno y trino*: 320-322. Para el uso de la palabra relación en los Padres, cf. *Schêsis* en LAMPE, G. W. H. (ed.) (1994): *A Patristic Greeck Lexikon*. Oxford: 1357-1359; *Cat.* 1, 6 b, 36-8b, 24; *Met.*, 5, 15; 1020 b - 1021 b,1; SAN AGUSTÍN: *De Trinitate*: L. V, c. v, n. 6; cf. c. xii, n. 13; l. VIII, proemium, n. 1; l. IX, c. i, n. 1, *P.L.*, t. xlii, col. 914, 919, 946, 961; ARIAS, M.: *El Dios de nuestra fe*: 300-301; LADARIA, L. F.: *El Dios Trino*; ROVIRA, J. M. (1997): *La fe se hace teología refleja (San Agustín)* en PIKAZA X., PANNENBERG, W.; FORTE, B. (ed.) (1997): *Pensar a Dios.* Semanas de Estudios Trinitarios, Salamanca: 125 s.s; SCHMAUS, M. (1969): *Die Psychologische Trinitätslehre des heiligen Agustinus*. Münstersiche Beiträge sur Theologie, Münster: 136-144 (donde se trata específicamente de las relaciones); MILANO, A. (1987): *La Trinita'dei teologi e dei filosofi: L'intelligenza della persona in Dio* en PAVAN, A.- MILANO, A. (1987): *Persona e personalismi.* Napoli: 43-50; *S.Th.* 1 q. 27-30.

6. La pasión (*pathêin*): es aquella que implica potencia y, por tanto, materia.
7. El lugar o dónde (*poû*): es aquella determinación de circunstancia.
8. El tiempo o cuándo (*pòte*): es la determinación temporal de la substancia.
9. El tener (*echein*): es la determinación de posesión.
10. El yacer o estar dado (*keisthai*): Es la determinación de posición o sitio. Se trata del 'ser-en-un-lugar'. En castellano tenemos el verbo 'ser o estar' para significar esta categoría.

Síntesis

1. El cometido fundamental de la metafísica de Aristóteles es dilucidar la situación del ente en el ser, considerando sus principios y causas: es la interrogación acerca del sentido del ser en el ente donde se encuentra el sentido de lo real en su unidad.
2. La pregunta que interroga por el fundamento, la naturaleza y el destino de lo ente es la pregunta central de toda la metafísica y marca, por tanto, su carácter aporético. La indagación del sentido del ser comienza en lo ente, como lo que es propiamente investigado y aporético.
3. El ente se dice en muchos sentidos.
4. La substancia tiene dos sentidos fundamentales: la *ousía* es manifestación del ser en el lenguaje como sujeto y en la realidad como individuo concreto existente.
5. Los accidentes son aquellos entes que, en oposición a la substancia, no poseen subsistencia, ni legalidad, ni eficacia propia; no son en sí, sino en la substancia: inhieren en ella.
6. Las categorías son los modos de decir el ente en el horizonte del lenguaje.

2.4.7. La metafísica como teología del acto[1]

La dimensión fundamental de la metafísica como ciencia del ente en cuanto ente aparece en la consideración de la raíz última (fundamento) de su ser en el mundo. Esta búsqueda, que está en el origen del pensar reflexivo, encuentra un momento inaugural en la metafísica aristotélica: se trata de la ciencia "*más divina*", porque "*Dios la posee de manera muy especial*" y "*trata de cosas divinas*"[2]. La metafísica es, entonces, teología en su sentido originario: *lógos* acerca de Dios.

En efecto, la consideración del *hêi ón* como *ousía* (sustancia o entidad primera) nos conduce al estudio de la *ousía* primera, eterna, separada e inmóvil: Dios. Para Aristóteles, Dios tiene una doble importancia ontológica: en primer lugar, es la causa del movimiento y, por tanto, la explicación última del problema fundamental del cambio: el motor inmóvil. En segundo lugar, Dios es "intuición que se intuye a sí misma" (*noêsis noêseôs noêsis*). Por tanto, es el lugar ontológicamente privilegiado donde estudiar el acto (*enérgeia*) en su estado de perfección (*entelechéia*).

Para abordar la dimensión teológica de la metafísica de Aristóteles, se realizarán tres pasos sucesivos: (a) se determinará el contexto de la metafísica como teología; (b) se precisará la 'forma' teológica de la metafísica; para, finalmente, (c) describir la teoría del acto como contenido de toda la metafísica aristotélica.

a. Contexto de la metafísica como teología

Para describir este contexto, es necesario tener a la vista dos premisas fundamentales: el lugar de la teología en el pensamiento griego en general y el lugar de la teología en el pensamiento de Aristóteles.

Es evidente en los textos que la dimensión religiosa, como fenómeno originario, es un dato indesmentible de la tradición griega: el griego piensa

1 Seguimos aquí el título de la obra de J. de D. Vial Larraín, que expresa la posibilidad de considerar la metafísica desde su sentido final como teología del acto, es decir, como saber divino que describe el sentido de lo real como energía. Cf. VIAL (1980): *La Filosofía de Aristóteles como Teología del Acto*: 199-215; VIAL (2000): *Una Ciencia del Ser*: 119-131. Para lo que sigue Cf. REALE: *Storia de la Filosofia Antica II*: 439-450; V: 274-275; REALE (1992): 59-68; JAEGER (1995): 252-261; JAEGER (1983): *La Teología de los Primeros Filósofos Griegos*: 7-23; 172-190.

2 Cf. Met. 1, 2, 982 b 30.

"religiosamente"[3]. Todo el contexto cultural helénico está marcado por la referencia intrínseca al fundamento de la existencia.

Existe una "re-ligazón" (religión) fundamental que coincide con el comienzo del pensar filosófico. El paso del mito y de las cosmogonías y teogonías al *lógos* es un paso complejo e inclusivo[4]. No se trata de una superación dialéctica, como quiere mostrar la crítica moderna, sino de un paso vital, orgánico e inclusivo. El fenómeno religioso en Grecia es sinónimo de lo originario; cuando este fundamento deviene objeto del pensamiento reflexivo, se constituye la teología griega como expresión pura de su visión de mundo[5].

Una vez aceptada esta premisa, es necesario detectar el lugar que ocupa la teología en el pensamiento de Aristóteles. Es evidente que este lugar se encuentra propiamente en el libro 12 de la *Metafísica*[6], aunque podemos encontrar importantes rasgos en los libros 1 y 6. Antes de describir el libro 12, será necesario hacerse cargo de dos posiciones de la exégesis crítica, luego, tomar una postura que oriente nuestra interpretación.

La primera posición, sostenida W. Jaeger, considera el libro 12 'original' como realizado en el período platónico de Aristóteles. Esta premisa lo lleva a considerar su núcleo religioso y teológico superado en los escritos posteriores[7]. Sin duda, Jaeger tiene razón en la datación cronológica de los fragmentos, como reconoce la crítica; sin embargo, su conclusión filosófica puede ser criticada. El mismo Aristóteles corrigió y no suprimió sus lecciones teológicas; además, estas fueron transmitidas por sus primeros comentaristas. Desde este punto de

3 Cf. el desarrollo en torno a Parménides, 2, 2.

4 Al respecto, el valioso aporte de W. Otto: el mito es trascendencia del *Lógos* como forma. Es un prejuicio moderno el considerar dialécticamente este paso como "superación irreversible": se trata más bien de un ahondamiento que, evidentemente, no estuvo exento de crisis. Cf. Otto, W. (1933): *Dyonisos. Mito y Culto*; y Otto, W. (1929): *Los dioses de Grecia*; y, el más relevante para este efecto, su último manuscrito: Otto, W. (1962): *El lenguaje en tanto mito*, en *Mythos und Welt*, Klett, Stuttgart, 1962: 279-290; Cf. Edwards, A. (1986): *El aporte de Walter Friederich Otto y la barrera positivista*, Edwards, A. (1986): *Parménides*: 33-50; Edwards, A. (1997): *Tesario...*, 191 ss.

5 Cf. Jaeger, W. (1983): *Aristóteles...*, 172 ss.

6 Su importancia es vital: "Se trata de un documento único, pues aquí y sólo aquí, en sus lecciones, bosqueja Aristóteles su cuadro de la totalidad del universo prescindiendo de todas las cuestiones de detalle" (Jaeger, W. [1995]: *Aristóteles...*, 252-253).

7 "Juntando estas observaciones, podemos decir que Met. 12. representa el estadio que descubrimos precedió a la metafísica tradicional, un estadio todavía puramente platónico, que no reconocía en la doctrina de la sustancia sensible una parte integrante de la filosofía primera" (Jaeger [1995]: *Aristóteles...*, 255).

vista, la cosmovisión física que propone el libro 12 puede ser considerada, en sus rasgos esenciales, como el "fondo metafísico" de toda la ciencia primera.

La segunda postura crítica, planteada por von Arnim[8], reconoce el análisis filológico de Jaeger, pero se aparta de sus conclusiones. Es imposible la exégesis dialéctica, se debe seguir un método de interpretación global o de síntesis inmanente. Aristóteles debe ser interpretado desde la globalidad de su pensamiento[9], en una hermenéutica fiel a los textos, pero continua y viva. Desde este marco hermenéutico, el dato cronológico pierde la centralidad, aunque no su importancia, y se deja espacio a la coherencia propia del pensamiento[10].

Una vez descrito el contexto, será necesario ver la forma teológica de la metafísica y luego su contenido teológico.

b. *La forma teológica de la metafísica*

Para describir esta forma teológica se deberá revisar brevemente algunos textos, mostrando sus características fundamentales.

La metafísica, como ciencia primera, es teología porque es la ciencia más eminente. Encontramos este desarrollo al comienzo del libro VI:

> Si existe (*ei dé tí estin*) una cosa eterna (*aïdion*) inmóvil (*akínêton*) y separada (*chôristón*) de la materia, es obvio que su conocimiento es resorte de una ciencia teórica (*theôrêtikê*) [...] . La ciencia primera (*prôtê*), en cambio, trata de seres que son a la vez separados (*chôristà*) e inmóviles (*akínêta*). Es menester que todas las causas sean eternas (*tà aítia aïdia*), principalmente estas; pues son las causas que nos son patentes entre las cosas divinas (*tôn theiôn*). Habría entonces, tres filosofías teóricas: matemáticas (*mathêmatikê*), física (*fusikê*) y teología (*theologikê*) (pues es obvio que si lo divino (*tò theîon*) está presente (*hupárchei*) en alguna parte, lo está en esa clase de ente inmóvil y

8 Cf. von Arnim, H. (1954): *Die Entstehung der Gotteslehre des Aristoteles.* Mohr. Tubinga 1954. Además, cf. Owens, J. (1963): *The doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics.* Pontifical Institute of Medieval Studies. Toronto 1963 (2nd ed; 1st ed. 1951) y Merlan, P. (1975): *From Platonism to Neoplatonism,* 3era. Edición. Martinus Nijhoff. La Haya 1975 (1ª edición, 1953).

9 Aristóteles mismo reconoce y dialoga con los "teólogos", pensadores anteriores que se interrogaron por el sentido de lo real, distinto de los "físicos", Cf. *Met.* 3, 1000 a 9; 1071 b 27;1075 b 26; 1091 a 34.

10 Cf. Reale, G. (1990): *Introducción...*, 175-177. A esta corriente pertenecen el mismo Reale, Schilling, Wollny, Bröckner, Tugenhandt y Lugarin.

> separado y que la ciencia más eminente (*tên timiôtátê*) debe ocuparse del género más alto (*tò timiôtaton génos*)).[11]

2. La metafísica es, además, la "ciencia más divina" porque se ocupa de las cosas divinas:

> Pues la ciencia más divina (*theiotátê*) es la más venerable (*timiôtátê*) y sólo esta ciencia lo es por dos razones: una ciencia es divina si Dios (*hó theòs*) la posee (*echoi*) de manera muy especial y si trata de cosas divinas (*theía*).[12]

La forma teológica de la metafísica es epistemológica: dentro de las ciencias teóricas, le corresponde el lugar de honor, porque es la ciencia que posee el mismo Dios y trata de las cosas divinas. Es necesario dilucidar, ahora, qué sea Dios (*hó theòs*) en el pensamiento de Aristóteles y qué sean las cosas divinas (*theía*).

c. *La teoría del acto: la teología de Aristóteles*

Luego de describir el contexto y la forma teológica de la metafísica, es necesario dirigir la investigación hacia su contenido. Como dijimos, este contenido está recogido en el libro 12. Para comprenderlo será necesario realizar una breve descripción general del libro, esclarecer la pregunta que subyace (la pregunta por el principio del movimiento) y describir la *ousía* eterna como primer motor inmóvil cuya naturaleza es la de ser intuición intelectual que se intuye a sí misma.

1. Descripción general del libro 12[13]. Comienza señalando la existencia de tres tipos de *ousía*: la *ousía* sensible eterna (ideas), la *ousía* sensible corruptible (substancia) y la *ousía* inmóvil (Dios), que es objeto de estudio de la metafísica[14].

Esta división es fundamental para comprender los tipos de cambio: la generación y la corrupción, el aumento y la disminución, la alteración y la traslación[15].

[11] *Met.* 6, 1, 1026 a 10-22. Esta misma idea en *Met.* 11, 1064 b 5.
[12] *Met.* 1, 2, 983 a 5.
[13] Cf. *Met.* 12, 1069 a 18-1075 a 37.
[14] Cf. *Met.* 12, 1069 a 18- b 3.
[15] Como se ve, la idea de creación y aniquilación son ajenas al pensamiento griego. Cf. *Met.* 12, 1096 b 10-14.

La explicación del cambio y el movimiento muestra que debe existir una causa del acto en lo real[16], y esta causa debe ser la *ousía* inmóvil eterna, que es el primer motor[17]. Su naturaleza es inteligible y mueve como lo amado mueve al amante, es decir, sin mezcla alguna de potencia.

En este momento, se hace tributario de la cosmología de su época donde las esferas celestes, por su inmutabilidad, son consideradas divinas[18]: el primer motor es la última esfera pensable que existe pensándose a sí mismo[19], en una actividad permanente y continua. El libro concluye con un examen de la metafísica de los contrarios[20].

2. La pregunta subyacente. Aristóteles está indagando por la causa del cambio:

> Después de estas indagaciones tengamos presente que ni la materia ni la forma se engendran. Me refiero a la materia y la forma próximas. Todo cuanto cambia es algo (*pân metabállei tì*), cambia por algo (*tinos*) y en dirección a algo (*eís ti*). Aquello (*upo tinos*) por el cual se produce el cambio (*metaballei*) es el primer motor (*toû prôtou kinoûntos*).[21]

La identificación de la causa última del movimiento con el Primer Motor, que constituye a la metafísica en cuanto teología, no es una crítica del mito y de las cosmogonías sino una consideración científica. El movimiento de lo real, su devenir, requiere de una causa primera y universal (es necesario recordar aquí que el ente es *gignoúmenon* y *kinoúmenon*: es acontecimiento en devenir, en acto). Se trata de una causa final. Aristóteles sostiene que es aquella "hacia lo cual" algo cambia. No es extraño, entonces, que el libro termine con una investigación del modo en que existe el bien en el mundo. Es necesario recordar que fin y bien se identifican.

16 Cf. *Met.* 12, 1070 a 4-1071 a 30.
17 Cf. *Met.* 12, 1071 b 3-1073 a 3.
18 Cf. *Met.* 12, 1073 a 14-38.
19 Cf. *Met.* 12, 1074 b 15-1075 a 5.
20 Elemento propio de la primera redacción de *Met.* 12 de corte platónico. Cf. *Met.* 12, 1075 a 11- b 37.
21 *Met.* 12, 1069 b 35-1070 a 1.

La investigación de Aristóteles se ocupa de la *ousía*[22]. Desde ella aparece el horizonte teológico de la metafísica. La metafísica –como teología– se ocupa de lo que está en acto (*energeía*) como condición de posibilidad de lo real.

3. El primer motor inmóvil: lo deseado e inteligible, como vivo, eterno y supremo[23]. El razonamiento de Aristóteles comienza desde la *ousía*: existen tres clases de *ousía* y se trata de probar la existencia de la *ousía* inmóvil para que se explique el movimiento:

> Puesto que hay tres clases de sustancias, siendo dos las naturales (*dúo haì fusikaì*) y una la inmóvil (*mía akínêtos*), hemos de encarar el estudio de esta última y probar que tiene que existir una sustancia eterna e inmóvil (*hóti anágkê eînai aïdión tina ousían akínêton*).[24]

La base de la demostración es establecer una relación óntica con el espacio y el tiempo. Es imposible que exista un comienzo del tiempo y del espacio, porque el comienzo implica la nada previa, impensable para el griego. Debe entonces, existir una fuente de la actividad (*energeía*) que ella misma no tenga mezcla de potencia[25].

Ahora es necesario indagar si existe en la naturaleza un movimiento que responda a estas exigencias de perfección, eternidad y actividad:

> ...hay algo que permanentemente se mueve con un movimiento incesante, y este movimiento es circular (*hê kuklô*).[26]

Este argumento, para Aristóteles, es indesmentible desde el punto de vista de la teoría y de los hechos[27].

Sin embargo, el cielo también debe ser movido por algo que no sea movido:

---

22 Perì tês ousías hê theoría, Met. 12, 1, 1069 a 18.

23 Cf. Reale, G. (1990): *Introducción...*, 61 ss.

24 Met. 12, 1, 1071 b 5.

25 "Además, tales *ousíai* tienen que existir sin materia; pues es necesario que sean eternas, si ha de existir algo de esa naturaleza. Por tanto, son pura actividad" (*Met.* 12, 1071 b 20).

26 Met. 12, 1072 a 22.

27 Es necesario señalar, una vez más, la continuidad del pensamiento de Aristóteles con el platonismo, el orfismo pitagórico y con toda la tradición griega: el círculo es lo completo en sí mismo que no tiene principio ni fin. Desde el punto de vista de la experiencia, Aristóteles considera las observaciones astronómicas de los astros que se mueven circularmente en la órbita celeste.

> ...tiene que haber algo que mueva sin ser él movido, es decir, algo eterno que sea, a la par (*oûsa*) sustancia (*ousía*) y actividad (*enérgeia*).[28]

Este pasaje es importante. Debe existir una sustancia tal que sea puro acto, sin potencia, capaz de mover sin ser movido: ¿se encuentra este tipo de causalidad en lo real? Evidentemente, si ha de encontrarse, será en lo más digno de lo real: el *Nous* como voluntad e inteligencia.

> Lo deseado (*tò orektòn*) y lo inteligible (*tò noêtón*) mueven (*kineî*) de la siguiente manera: mueven (*kineî*) sin (*ou*) ser ellos movidos (*kinoúmena*)[29].

Se trata, pues, del fin último, 'lo inteligible', aquello por lo cual se mueve lo real. El texto es de una belleza y coherencia impresionante: el libro de la metafísica ha comenzado señalando que el fin del hombre es el deseo de saber[30] y concluye sosteniendo que la causa de ese movimiento es 'lo inteligible' y 'deseable'[31].

A partir de este momento, la teología de Aristóteles alcanza momentos de elevada altura poética. La sustancia inmóvil es un ente inteligible, deseable y bello:

> ...por necesidad es un ente (*ex anágkês ara estìn ón*), y en cuanto necesario (*hê anágkê*), es bello (*kalôs*) y, por eso es principio (*hoútôs archê*).[32]

La unidad que subyace en Dios como principio es la causa de la armonía de lo real. Se trata de una armonía teleológica: se busca el fin, aquello que es propiamente el bien de todo lo real: el acto o energía como verdad, bien y belleza.

Es en este preciso momento cuando Aristóteles realiza su descripción de Dios:

28 *Met.* 12, 1072 a 25.
29 *Met.* 12, 1072 a 26-27.
30 Cf. *Met.* 1, 2, 980 a 20.
31 Respecto de lo deseable: ¿no resuena fuertemente el mejor platonismo que identifica lo verdadero con lo bueno? ¿No es acaso la Idea de Bien la que mueve toda la metafísica platónica? La síntesis de Aristóteles es genial: el Bien es lo Inteligible, es propiamente Dios como energía. La metafísica será entonces, una teología del Acto.
32 *Met.* 12, 1072 b 10-11.

> Es admirable (*thaumastón*) el hecho de que Dios (*hó theòs*) permanezca siempre (*aeí*) en ese estado de perfección del que nosotros gozamos rara vez (*pote*). Pero si la perfección es todavía mayor (*mâllon*), es más admirable aún (*thaumasiôteron*). Esto ocurre de la siguiente manera: la vida (*zôê*) pertenece (*hupárchei*) al principio original. Pues la actividad del intelecto (*noû enérgeia*) es vida (*zôê*), pero aquel (*ekeînos*) es precisamente actividad (*enérgeia*). La actividad de él es la vida superior (*arístê*) y eterna (*aïdios*). Afirmamos (*famèn*) que Dios es un ser viviente (*zôn*), eterno (*aïdion*) y supremo (*aristê*). De aquí que vida y duración continua pertenezcan (*huparchei*) a Dios. Esto es, precisamente, Dios (*toûto gàr ho theós*).[33]

Podemos cerrar todo nuestro estudio de la metafísica de Aristóteles realizando la exégesis de este texto que es el fin de su esfuerzo y el comienzo de la nueva unidad temática. Este pasaje es como el movimiento conclusivo de toda la sinfonía de la metafísica aristotélica. En él se recogen y concluyen todos sus movimientos esenciales y sus temas recurrentes en un final de sublime belleza y profundidad.

El "hecho" de la actividad de Dios es admirable: la admiración es, precisamente, el origen de toda la metafísica.

Ahora podemos leer *Met.* 1 desde la forma teológica y decir que lo admirable de lo real proviene de lo "más admirable" de la energía o acto de Dios. Se trata de un estado de perfección que tiene un carácter metafísico: lo circular sólo es su expresión cósmica.

Sin embargo, el hombre participa de esta perfección que no posee sino en la contemplación y en la actividad metafísica[34]. La máxima perfección del *nous* es la vida (*zôê*).

Este dato es riquísimo y proviene de la formación más originaria de Aristóteles: lo real es lo vivo, aquello dispuesto orgánicamente en lo real. Desde este punto de vista, *enérgeia* –acto– es propiamente vida. Es así como Dios es impasible e inalterable: no posee materia ni potencia[35].

Es por esto que Dios es un ser viviente, eterno y supremo. La concepción teológica pone como causa final de toda la metafísica a lo vivo en su acto. Es

[33] *Met.* 12, 1072 b 25-30.

[34] Aquí llega a su fin todo el movimiento iniciado en *Met.* 1, sobre la dignidad de la filosofía y la eminencia del filósofo.

[35] Cf. *Met.* 12, 1073 a 10

precisamente la orgánica de lo real, lo vivo, lo que es deseable, lo amado, lo que constituye a todo el ser en amador[36].

Finaliza con una afirmación: "*esto es Dios*". El 'esto' no es sólo indicativo, sino declarativo, Dios es "un esto", el primer y supremo "esto" determinado, la *ousía* eterna que da sentido a lo real. La ciencia primera se constituye en teología precisamente cuando es capaz de permanecer, resistir e insistir en la pregunta que interroga por lo vivo, lo eterno y lo supremo, hacia lo cual lo real está orientado como a su fin y a su bien.

Síntesis

1. La metafísica es teología en su sentido originario: ciencia sobre el ser de lo real en su primer principio y causa, cual es el principio último de lo real como devenir.
2. La metafísica como teología posee un doble contexto: por una parte se sitúa en lo religioso como fenómeno originario de lo griego y, por otra, en una interpretación global e inclusiva que supera el positivismo exegético que relega, en Aristóteles, el pensamiento teológico frente al pensamiento científico y los opone dialécticamente.
3. La metafísica posee una forma teológica que es epistemológica. Es divina porque la posee Dios y trata de las cosas divinas.
4. La metafísica posee un contenido teológico en cuanto indaga por la causa de la trama energética de lo real: el acto reclama al Acto Puro.
5. La teología de Aristóteles se sitúa en el libro 12 como en su núcleo y comienza a partir de la pregunta que interroga por el fin del movimiento.
6. La causa del movimiento es la existencia de un primer motor inmóvil que mueve como lo deseado y lo inteligible, sin desmedro de su acto. Es eterno y se expresa en el movimiento circular. No posee potencia ni materia.
7. Este motor es Dios, causa de la admiración y, por tanto, del origen de la metafísica, que posee la perfección del acto a la cual el hombre está llamado a participar. Dios es el ser viviente eterno y supremo, causa final y bien de toda vida y perfección.

[36] Desde este punto de vista se realiza una recuperación del pensamiento metafísico de los presocráticos que sostenían que el *arjé* era el amor y la atracción de los contrarios.

2.5. Relevancia metafísica del acontecimiento cristiano

La pregunta que interroga por el sentido del ser encuentra una nueva formulación con la irrupción del cristianismo en la cultura. Desde su cosmovisión se realiza un proceso de *re-significación* y *re-valoración* de las categorías filosóficas helénicas. El objeto de este título es captar la relevancia de esta nueva significación y de este nuevo valor en clave metafísica[1].

Esta relevancia viene orientada por las siguientes preguntas: el modelo ontológico griego, *¿queda intacto ante el advenimiento de lo cristiano en la cultura? ¿Qué orientación adquiere la pregunta que interroga por el sentido del ser ante este acontecimiento? ¿Es posible inscribir lo cristiano dentro de la historia del ser? ¿En qué consiste su relevancia metafísica objetiva? ¿Cómo se inscribe esta relevancia en el modelo de la metafísica fundamental?*

Para orientar la búsqueda se intentará, en un primer momento, realizar una descriptiva general de la irrupción de lo cristiano en la cultura, mostrando su médula metafísica que consiste en *el ser como inmanencia creada y finita* frente a la trascendencia de Dios y en el carácter *personal y subjetivo* del ser frente a un Dios personal que se relaciona con la historia y que irrumpe en ella. Luego, mostraremos estos dos énfasis en el aporte metafísico de San Agustín como experiencia del ser (2.6) y de Santo Tomás como conciencia objetiva del ser (2.7).

La cuestión que se presenta ante la vista es describir el acontecimiento cristiano en y desde una perspectiva metafísica. Para lograr este objetivo será necesario (a) detenerse en la cultura en la cual irrumpe el cristianismo, (b) su relación con ella como continuidad y discontinuidad y, finalmente, (c) el contenido objetivo esencial de su aporte metafísico: el carácter creatural y personal del ser.

[1] Como bibliografía fundamental para este título, Cf. PRZYWARA, E. (1962)[1996]: *Analogia Entis I*, (traducción mecanografiada de Aníbal Edwards S.J; PRZYWARA, E. (1962): *Teologúmeno Español y otros Ensayos Ignacianos*. Colección Cristianismo y Hombre Actual. Ediciones Guadarrama, Madrid; PRZYWARA, E. (1964): *Humildad, Paciencia, Amor las tres virtudes cristianas*. Herder, Barcelona; HEIDEGGER, M. (1927): *Ser y Tiempo...*: 23 ss; EDWARDS, A. (s.a) *Erich Przywara: Comunicación en lenguaje creatural: Una Síntesis*. Texto mecanografiado; EDWARDS (1997): *Un tesario de Antropología Filosófica*. Publicaciones Teológicas del Seminario Pontificio Mayor de Santiago, Colección Filosofía. Santiago.

2.5.1. Situación de la cultura que recibe al cristianismo

Para situar con justicia la situación cultural, será necesario comprender que, por una parte, lo cristiano no es un fenómeno ascéptico sino que debe ser interpretado en el horizonte de una religión revelada y, por otra, que lo griego tiene un rostro complejo, pero definido en los siglos I al V donde se alcanza la descripción metafísica más completa con el Concilio de Calcedonia.

a. El acontecimiento cristiano[2]

En síntesis, este consiste en la encarnación, la predicación, la pasión, la muerte y la resurrección de Jesús de Nazaret, hijo único y eterno de Dios, en la historia humana. Las repercusiones metafísicas de este acontecimiento sin igual, perfilan el relieve metafísico de su aporte. Se trata de:

1. Un acontecimiento histórico. Existe una historia de salvación, comenzada por el mismo Dios desde la creación, que implica una progresiva comunicación de sus designios hasta su autocomunicación definitiva en Jesús de Nazaret.
2. Un acontecimiento religioso. La finalidad de la revelación cristiana en la historia es orientar el *lógos*, el *mithos* y el *ethos* humano de una manera nueva, incluso para su antecedente directo que es el judaísmo.
3. Un acontecimiento trascendente. Implica la consideración del ser como distinto de Dios. Este será un aporte fundamental ya adquirido por la religión judía: Dios es Creador, porque es capaz de formar al pueblo, rescatarlo y devolverle la dignidad y la libertad perdidas. Este desarrollo llegará hasta la postulación de la creación *ex nihilo*, desde la nada, en el contexto helenista del siglo I a.C.
4. Un acontecimiento personal. El Dios que se revela es personal, es un rostro, una palabra que es capaz de entrar en relación con

[2] Cf. Von Balthasar, H. U. (1986): *Gloria. Una estética teológica. 4. Metafísica. Edad Antigua.* Encuentro, Madrid. 1986; Hegel, G. W. F. (1981): *Lecciones sobre historia de la filosofía* III. FCE, México: 75-95; Gilson, E. (1985): *La Filosofía de la Edad Media.* Gredos, Madrid: 11-16; Abbagnano, N. (1981): *Historia de la Filosofía* 1: 225 ss; Reale, G. -Antiseri, D. (1988): *Historia del pensamiento filosófico y científico 1: Antigüedad y Edad Media,* Herder, Barcelona: 351 ss.

el hombre. La culminación de esta revelación concluirá con la revelación de la persona de Jesús, el Hijo de Dios.

Entonces, se trata de un fenómeno religioso que trae en sí una pretensión metafísica fundamental: la pregunta que interroga por el sentido del ser debe ser situada ahora en un contexto objetivo creatural y subjetivo personal que serán las claves que configurarán toda la cultura occidental hasta el comienzo de la edad moderna.

b. La cultura en la que irrumpe lo cristiano

No es este el momento de realizar una descripción histórica, sino sólo mostrar algunos rasgos fundamentales que perfilan el horizonte metafísico del siglo I.

Se da en un contexto helénico-romano. La potencia dominante es Roma; sin embargo, la cultura es helénica. El idioma común del imperio –la *koiné*– ha perdido la riqueza del griego clásico. Esta situación de incertidumbre cultural se expresa en la abundante proliferación de cultos mistéricos, de filosofías morales y de sistemas de pensamiento místicos que intentan dar una explicación al sentido de la vida. Es notable que sea una época ausente de especulación propia y específicamente metafísica. En este ambiente, existen dos corrientes de pensamiento filosófico que resultan relevantes: el estoicismo y el neoplatonismo.

El estoicismo[3] es una filosofía moral que basa su concepción del hombre en una metafísica determinista: lo virtuoso es la adecuación a la necesidad de lo real, que se realiza mediante el "rector" (*hegemonicón*) que es la razón humana. Es notable destacar que su énfasis es ético y no metafísico y, por tanto, es tributario de la metafísica helénica tradicional (cosmovisión helénica clásica).

3. El neoplatonismo[4] es una filosofía más especulativa y religiosa heredera del pensamiento de Platón. Implica una metafísica mucho más competente que la estoica: el ser y el *nous* se identifican. Existe un proceso de emisión de lo real desde este estado de identificación original que explica el estado actual de la mutación y la diversidad de lo sensible. Todo el ser está llamado a realizar

[3] Reale, G. -Antiseri, D. (1988): *Historia* I: 271 ss.
[4] Cf. Reale, G. -Antiseri, D. (1988): *Historia* I..., 299 ss.

una remanación que recapitulará todo el cosmos nuevamente en el *nous*. Este esquema será muy exitoso en la primera especulación cristiana llevada a cabo por el *gnosticismo*[5] del siglo II.

c. El acontecimiento cristiano y la cultura: continuidad y discontinuidad

La irrupción de lo cristiano en este horizonte cultural no fue en modo alguno simple. Hubo, por ambas partes, reacciones de extrañeza, de asimilación y de rechazo. Incluso dentro de los primeros pensadores cristianos se vivió una violenta tensión entre la cosmovisión judeo-cristiana y el lenguaje griego empleado para comunicar esta originalidad[6].

La opción por la continuidad y por la adopción del lenguaje estuvo marcada por los padres de la Iglesia, con grados disímiles. Desde la cautelosa admisión propedéutica de Orígenes, hasta la admisión llana de Justino y de Clemente de Alejandría. Esta continuidad no estará exenta de dificultades, especialmente en el fenómeno conocido como gnosticismo que, para estos efectos, significaba una interpretación griega del acontecimiento cristiano sin captar la discontinuidad radical entre ambos[7].

La opción por la discontinuidad valoraba lo nuevo de lo cristiano y su aspecto netamente religioso. Padres como Tertuliano[8], Hermías y Taciano se muestran violentos ante la admisión de una *gnosis* que no sea la del evangelio.

Dentro de este contexto polémico y en reacción a las amenazas externas (judías y romanas) e internas (gnosticismo) el relieve metafísico de lo cristiano comienza a perfilar su especificidad: el carácter creatural del ser

[5] Cf. MONSERRAT TORRENS, J. (1983): *Los Gnósticos I*, Gredos, Madrid; ORBE, A. (1997): *Antropología de San Ireneo*, B.A.C, Madrid; ORBE, A. (1976): *Cristología Gnóstica. Introducción a la Soteriología de los siglos I y II*. B.A.C, Madrid; ORBE, A. (1961): "Estudios Valentinianos I-III", en *Analecta Gregoriana* 99, 100, 65, 113, 83 (Roma, 1955-58, 1961); ORBE, A. (1988): *Introducción a la teología de los siglos I y II*, Sígueme, Madrid; QUASTEN J., (1991): *Patrología I: Hasta el Concilio de Nicea*. B.A.C, Madrid; POLANCO, R. (1998): *El concepto de profecía en la teología de san Ireneo*. Roma; RUDOLPH, K. (1984): *Gnosis, the nature & history of Gnosticism*, Harper Collins, Edimburg; SIMONETTI, M. (1993): *Testi Gnostici in Lingua Greca e Latina*, Arnoldo Mondadori Editore, Roma; VIELHAUER, V. (1992): *Historia de la Literatura Cristiana Primitiva*, Sígueme, Salamanca, 1992.

[6] La relación entre revelación y lenguaje llegará a su esplendor en el siglo IV con la crisis arriana: ¿era admisible describir el misterio del Dios revelado desde categorías ausentes en la Escritura? Cf. SIMONETTI, M. (1975): *La crisi ariana nel IV secolo*, Agustinianum, Roma.

[7] Cf. FRAILE, G.: *Historia de la Filosofía IIa*, B.A.C: 60 ss.

[8] *De praescrip*. VII, CC I, p.193.

y su carácter personal. Lo real se identifica con la Creación, que posee una unidad vital dada por el designio de Dios Providente, unidad que remite a una relación personal con ese Dios que llega a su plenitud formal en la persona de Jesús de Nazaret.

2.5.2. Carácter creatural y personal del ser: relieve metafísico del acontecimiento cristiano

Nuestra indagación se orienta por la configuración de la pregunta que interroga por el sentido del ser. Con Aristóteles, esta pregunta demostró su carácter aporético y científico orientado a la búsqueda de los principios del ente en la *ousía*. *¿Cuál será el énfasis del acontecimiento cristiano?*

Es posible captar un doble movimiento, en la línea de los principios y causas del ser. La significación y valoración de la metafísica marcada por lo cristiano leerá el ente como criatura, es decir, aquello cuyo ser le es dado y sostenido desde la nada por otro. Esta lectura, realizada en el horizonte del principio de causalidad, mostrará que sus efectos son fundamentales: toda creatura entrará en relación personal con el Creador, que es causa primera de todo lo real.

En este doble movimiento, el ser como creatura y su carácter personal, perfilará todo el devenir de la relevancia metafísica del acontecimiento cristiano, como su forma fundamental.

Evidentemente, el problema metafísico fundamental será precisar la relación entre Creador y creatura, relación personal que permite la comunicación y, por tanto, el diálogo.[9]

El acontecimiento cristiano otorga distancia ontológica fundamental y rostro personal a la metafísica helénica, llegando a una síntesis vital entre el fundamento y el sentido del ser. Esta síntesis vital se muestra, como forma, en el carácter personal del ser como experiencia y en el carácter creatural del ser como conciencia.

a. El carácter personal del ser como experiencia

Será mérito de San Agustín[10] el realizar una aproximación experiencial al ser y obtener las conclusiones que se derivan de ella. Si el ser tiene un rostro,

[9] Será el tema metafísico de la analogía entis; Cf. PRZYWARA, E. (1962): *Analogia Entis I*

[10] Cf. PRZYWARA, E. (1934): *Augustinus. Die Gestalt als Gefünge*. Hegner Leipzig 1934. Existe traducción castellana en Cristiandad.

en cuanto está referido desde su instalación en la existencia, entonces tendrá historia y libertad, dos categorías fundamentales del aporte metafísico cristiano.

La historicidad del ser viene dada, precisamente, por la distancia existente entre el Creador y la creatura, entre su presencia en el mundo y su residencia en el yo. Con San Agustín se inaugura la metafísica de la intimidad que tanta fuerza tendrá hasta nuestros días. Esta intimidad histórica con el ser se expresará en una nueva hermenéutica del tiempo: ya no será la medida del movimiento y, por tanto, exterior al sujeto, sino que será la presencia interior de la propia finitud referida a la infinitud de Dios.

La libertad del ser muestra el carácter teleológico de lo real. Contra el maniqueísmo, San Agustín sostiene la bondad de la creación y su carácter teleológico. Su propia experiencia vital realizará una hermenéutica de la libertad como gracia, donde todo es dado, incluso la capacidad de autodeterminación que constituye la médula de la semejanza divina. Es así como el modelo metafísico que manifiesta el acontecimiento cristiano importa una profundización personal y subjetiva: la pregunta que interroga por el sentido del ser es una pregunta personal "más íntima que uno mismo", porque se trata de la pregunta por la historia, el tiempo y la libertad.

b. Carácter creatural del ser como conciencia

Si San Agustín mostraba el énfasis subjetivo de la pregunta que interroga por el sentido del ser, Santo Tomás mostrará su énfasis objetivo: la indagación de los fundamentos y condición de posibilidad del ser como creación.

Más adelante se mostrará cómo Santo Tomás comienza de la analogía del ente como elemento configurador de lo real, para mostrar, por una parte, la estructura del ente finito mediante su descripción de la esencia y de la existencia y, por otra, la participación de este ente en lo real, como lo trascendental; es decir, la clave hermenéutica última del ser en el mundo como lo dado, lo gratuito y lo acontecido.

Efectivamente, la relación Creador-creatura muestra la continuidad óntica en la mayor discontinuidad, que permite el acceso ontológico al sentido de lo real. Analogía del ser dice, al mismo tiempo, inefabilidad del Dios "*semper maior*"[11] y *lógos* del hombre en la semejanza respetuosa del misterio.

Esta diferencia real y ontológica tiene consecuencias en la estructura del ente finito; lo que es –su esencia– está instalado en el ser –existencia– como

[11] Cf. PRZYWARA, E: *Deus semper Mayor*.

designio libérrimo y providente de la Causa Primera. Esta estructura explica la dinámica de lo real y lo abstrae de la concepción dramática de lo griego: el ser es atribuido, dado como acontecimiento, es "ser-en-acto", es propiamente "habla"[12] de un ente capaz de ser referido siempre a su Creador.

Es así como este ente finito no sólo es referido al Creador, sino que también él está dotado de realidad, legalidad y eficacia propia, es "causa segunda", su estructura es subsistente, está orientado hacia la consecución de su fin propio. Esta hermenéutica del ente como causa segunda llevará a su plenitud el principio de causalidad griego. La apertura y difusividad de lo real proviene de su polaridad ontológica. Su realidad, legalidad y eficacia propia provienen de la omni-realidad, omni-legalidad y omni-eficacia de Dios.

Es así como lo real es uno, bello, verdadero, bueno, algo y cosa; es decir, posee un perfil propio, un relieve interior en el horizonte del ser que queda expandido analógicamente hacia el infinito en Dios. La metafísica que entraña el acontecimiento cristiano es, por tanto, una radical dinamización de lo griego: todo aparece referido fuera de sí, el sentido de lo real es extrínseco, anterior y posterior, "en el ser" y "más allá" de él. Es aquí donde la metafísica alcanza su dimensión radical y su verdadera referencia teológica[13].

Síntesis

1. La pregunta que interroga por el sentido del ser encuentra una nueva formulación con la irrupción del cristianismo en la cultura. Desde su cosmovisión se realiza un proceso de re-significación y re-valoración de las categorías metafísicas anteriores.
2. Esta resignificación es tal, que en la continua-discontinuidad muestra la irrupción de un nuevo lógos metafísico, solidario con la historia del ser: la pregunta que interroga por el sentido del ser será la pregunta que interroga por la relación personal entre Creador y creatura.

12 Edwards, A. (1987): 115 ss.

13 "Se debe preguntar con toda seriedad acerca de la *imago Trinitatis in ente creato*, aun cuando esta pregunta no ha sido planteada a menudo hasta ahora en la historia de la teología. Puesto que la pregunta fundamental de la metafísica es inevitable para el teólogo; de lo cual se deduce simplemente que no se puede ser teólogo *ex professo* sin ser al mismo tiempo metafísico, lo mismo que una metafísica que se negara a ser teología (los griegos lo sabían bien y no menos la teología patrística y de la alta escolástica) desconocería y negaría su propio objeto." (Von Balthasar, H. U. [1995]: *Teológica. 2. Verdad de Dios*, Encuentro, Madrid: 170).

3. La forma óntica fundamental que subyace al acontecimiento cristiano revela lo real como creatural y finito, de carácter personal, es dado y sostenido por Dios, Creador Infinito y Personal.
4. Su forma ontológica fundamental es la analogía del ser: «entre Creador y creatura no existe semejanza tal, que entre ambos no sea mayor la desemejanza».
5. Es, por tanto, una visión metafísica que integra experiencia personal y conciencia creatural, configurando una vivencia propia y específicamente metafísica.

2.6. San Agustín: el ser como experiencia personal

La relevancia del aporte de San Agustín al pensamiento occidental es inestimable[1]. Su experiencia religiosa, marcada por su conversión intelectual y espiritual, marca, de un modo paradigmático, la madurez de un *estilo metafísico originario*: la experiencia metafísica personal e íntima. Para describir el esfuerzo metafísico de San Agustín se realizará una descripción de su *estilo metafísico* (2.6.1) y luego una aproximación a sus *rasgos fundamentales* (2.6.2).

2.6.1. Estilo metafísico de San Agustín

El propósito de este título es indagar la *naturaleza* de su estilo metafísico[2]. En San Agustín, la pregunta que interroga por el sentido del ser se hace experiencia del ser, experiencia intelectual y religiosa que marcará el rumbo de la cultura medieval[3] y, en gran medida, las aspiraciones del mundo moderno[4].

Para lograr este objetivo, se proponen cinco pasos sucesivos: (a) el hombre y la obra; (b) aspectos fundamentales de la filosofía de San Agustín; (c) los antecedentes intelectuales del pensamiento de San Agustín y (d) su estilo metafísico. Finalmente, será necesario mostrar, aunque sea brevemente, (e) su posteridad metafísica.

1 Cf. La innumerable literatura respecto a su pensamiento. Para una bibliografía adecuada, Cf. GILSON, E. (1949): *Introduction a l'etude de Saint Augustin*. Etudes de Philosophie Médiévale XI, Librarie Philosophique J. Vrin. Paris; GUITTON, J. (1959): *Le temps et l'éternité chez Plotin et Saint-Augustin*. Bibliothèque d'historie de la Philosophie; Librarie Philosophique J. Vrin, Paris; PRZYWARA, E. (1934): *Augustinus. Die Gestalt als Gefüge*; Hegner Leipzig; existe traducción castellana: PRZYWARA, E. (1984): *San Agustín: Perfil humano y religioso*. Ediciones Cristiandad. Madrid.

2 La palabra estilo está marcada por el rasgo manifestativo del hombre-en-su-acto como correlato del Habla: en san Agustín, habla es relación personal con el fundamento de su existencia. Esta relación personal, está a la base de su gnoseología (teoría de la iluminación) y de su teología trinitaria (lo relativo, la trinidad psicológica y los *vestigia trinitatis* en el ente creado). Cf. VON BALTHASAR, H. U. (1986): *Gloria, una estética teológica. 2. Estilos Eclesiásticos.* Encuentro, Madrid: 95-142. Respecto al sentido de la palabra estilo; Cf. EDWARDS, A. (1987): *Un tesario de Antropología Filosófica*: 67 ss.

3 Es notable ver, como botón de muestra, las querellas en torno al agustinismo en la Universidad de París el siglo XIII ante el advenimiento del aristotelismo.

4 Cf. el agustinismo de Lutero y, antes, su relación con el franciscanismo de Bacon y de Ockham.

a. Aurelio Agustín: el hombre y la obra[5]

Es imposible, para la pretensión de este manual, describir el curso de la vida y la magnitud de la obra del Obispo de Hipona. Sin embargo, será necesario realizar una rápida descripción de su vida, para captar la profunda compenetración entre ésta y su pensamiento metafísico.

Nacido en el África proconsular (354 d.C.), de padre pagano y de madre cristiana, San Agustín recibe una educación de calidad que culmina con sus estudios en Milán. Su profesión es la de "rétor", es decir, jurisconsulto dedicado a la enseñanza de la retórica, donde muestra un genio poco común. Dos tensiones marcan profundamente su existencia: su sensibilidad extrema ante lo bello –que se manifestará en su propensión al placer en todas sus formas– y su inquietud intelectual. Bien lo definió Von Balthasar como un "hombre estético".

Es posible distinguir en su vida dos conversiones: la primera *intelectual*, marcada por la lectura del *Hortensio*[6], y la segunda, la conversión *religiosa*, proceso lento en el cual la experiencia de lo divino va progresivamente superando las resistencias del intelecto y de la carne. Terminan por modelar esta conversión, la oración y el ejemplo de su madre, la influencia de la predicación de Ambrosio, obispo de Milán, su experiencia profunda de la amistad y, en forma determinante, la irrupción de lo divino como gracia, que es el núcleo fundamental de su experiencia religiosa y metafísica. Luego de una fecunda labor teológica y pastoral[7], muere en Hipona –su sede– en el año 430, durante el asedio de los vándalos.

La obra de San Agustín es extremadamente amplia y fecunda: escritos personales y autobiográficos, filosóficos, dogmáticos, cartas, comentarios a las Sagradas Escrituras, abundantísima literatura pastoral y litúrgica. El dato que interesa retener es que la obra de San Agustín es fiel reflejo de su experiencia vital: ya sea luchando contra el *maniqueísmo*, contra el *donatismo* o contra el *pelagianismo*, sus escritos tienen una raigambre experiencial. San Agustín es un pensador vital, con firmes raíces en la experiencia, ajeno a la especulación

---

[5] Para una biografía intelectual de san Agustín, Cf. SAN AGUSTÍN (1946): *Confesiones en Obras de San Agustín* III, B.A.C, Madrid: 321 ss; Vida de *San Agustín escrita por San Posidio* en Obras de San Agustín I, B.A.C, Madrid. 1945: 340-413; CAPÁNAGA, V. (1974): *Agustín de Hipona*, B.A.C., Madrid; SCIACCA, M. F. (1955): *San Agustín*, Luis Miracle. Barcelona.

[6] Obra filosófica que se ha perdido. Algunos la identifican con el Protréptico de Aristóteles, escrito de su etapa académica que está recogido, en parte, en el libro A de la Metafísica.

[7] Cf. VAN DER MEER, F. (1965): *San Agustín, Pastor de Almas*. Herder, Barcelona.

pura y atento a la vida misma, especialmente a la verdadera vida, que es la vida divina.

b. Aspectos fundamentales de la filosofía de San Agustín

El estudio de la filosofía de San Agustín tiene una importancia doble. Por una parte es el exponente más autorizado de la patrística cristiana hasta el siglo VI y, por otra, capta, de modo negativo, las principales tensiones metafísicas de su convulsionada época, marcada por la caída del Imperio Romano de Occidente[8].

1. San Agustín y la patrística cristiana[9]: Desde los primeros encuentros de la filosofía con el acontecimiento cristiano, la tensión recíproca fue dando paso a una armonía extremadamente fructífera. En el ambiente alejandrino, la teología mística de los capadocios fue decisiva en esta relación: las querellas trinitarias y cristológicas fueron requiriendo de la admisión del lenguaje filosófico para, paradojalmente, salvaguardar el contenido de la fe revelada[10]. En el ámbito latino, sin embargo, la filosofía fue más ajena al pensar teológico, aunque con notables excepciones (Isidoro de Sevilla, entre otros).

2. San Agustín y las tensiones metafísicas de su época: La convulsión de la época es ajena a la alta especulación filosófica; los problemas urgentes son los de la vida práctica. Sin embargo, las preguntas éticas tienen pronto una dimensión metafísica: ¿cuál es la estructura de lo real, de modo tal, que explique la existencia del mal? (maniqueísmo); ¿cuál es la estructura de lo real, de modo tal, que explique el conocimiento humano y su instalación en el ser? (neoplatonismo). Es importante destacar que ambas escuelas de pensamiento estaban profundamente implicadas en la búsqueda de un sentido de vida, más que de una explicación racional, y que estaban constituidas de una notable mezcla de especulación filosófica, de retórica, de iniciación mistérica y de cierto gnosticismo soteriológico, que las hacía altamente atractivas.

[8] San Agustín muere en su ciudad de Hipona sitiada por los bárbaros. Este hecho biográfico es elocuente: su filosofía es testigo de la herencia del pasado amenazada por un nuevo orden incierto.

[9] Cf. TRAPÉ, A. (1993): "San Agustín", INSTITUTO PATRÍSTICO AUGUSTINIANUM (1993): *Patrología III: La edad de oro de la literatura patrística latina*; B.A.C, Madrid: 405-553.

[10] Cf. la crisis arriana y la admisión del *omoousios* de Nicea. Cf. SIMONETTI, M. (1975): *La crisi ariana nel IV secolo*, Augustinianum, Roma.

c. *Antecedentes intelectuales de la metafísica de San Agustín*

Se ha destacado anteriormente que el antecedente vital es de gran importancia para comprender el legado filosófico de San Agustín. Sin embargo, posee un correlato intelectual progresivo. Su pensamiento se abre a la cuestión del ser en la medida en que su vida y sus influencias se hacen problemáticas. San Agustín es el pensador de la afirmación y de la crisis. Afirma un modelo metafísico cristiano marcado por el neoplatonismo y critica dos grandes modelos metafísicos, el maniqueísmo y el pelagianismo. En el fondo se trata de dos grandes convicciones, cristiana y metafísica, a las que se contraponen el pelagianismo y el maniqueísmo, y que conforman el estilo metafísico de San Agustín.

1. Una convicción metafísica: neoplatonismo[11] *y la polémica antimaniquea*[12]. La formación retórica de San Agustín no estuvo exenta de contactos con el mundo plural de su época. Este mundo estaba marcado por el interés soteriológico en la filosofía: se buscaba una sabiduría (*gnosis*) capaz de salvar al hombre, la ciudad y el imperio.

Desde el siglo II d.C. venía perfilándose una evolución mística del pensamiento de Platón, marcado por influencias orientales y mistéricas: el neoplatonismo. Su virtud consistía en ser un modelo metafísico fuerte, capaz de describir, a un tiempo, el proceso cósmico de la unidad y la diversidad y el proceso personal de la inserción en la unidad cósmica. Se trataba, además, de un modelo teológico, es decir, daba explicación racional al fenómeno de la divinidad como origen del ser, admitiendo mediadores (demiurgo) capaces de asistir a la devaluación de lo real y así explicar el cambio y la diversidad. El modelo neoplatónico mostraba una unidad originaria en el *lógos* que, fruto de una corrupción, devino en diversidad por medio de un proceso de emanación. Sin embargo, la propia legalidad interna del *lógos*, reclama la unidad perdida, que será llevada a cabo por un proceso de remanación.

En este esquema, lo diverso es explicado por un movimiento de generación inmanente: un panteísmo dinámico. Su problema fundamental no es la

[11] Para una aproximación al neoplatonismo: ABBAGNANO, N. (1981): *Historia de la Filosofía* I: 207-220.

[12] Para un estudio de la crisis maniquea, Cf. TRAPÉ, A. (1993): *San Agustín...*, 497-501. Abundante bibliografía en p. 501.

descripción del anhelo de la unidad en la diversidad sino su origen: ¿cómo es posible el mal? Este es el campo del maniqueísmo.

Si el neoplatonismo era una filosofía de nivel intelectual, el maniqueísmo era, más bien, una fe mistérica. Lo real está constituido por dos principios irreconciliables: el bien y el mal, que son substanciales. La trama de lo real y su origen es absolutamente dual: bien y mal, luz y tinieblas, etc. Se trata de una posición capaz de explicar la diversidad y la corrupción con una convicción arcana[13].

San Agustín experimentó atracción por ambos modelos. Muy pronto rechazó el maniqueísmo por su falta de peso metafísico; sin embargo, siempre mantuvo contacto intelectual con el neoplatonismo. Ambas convicciones formaron en él una "forma" metafísica marcada por un concepto dinámico de lo real, donde el bien es substancial y el mal es privación (en oposición a los maniqueos) y que será perfeccionada por la convicción metafísica cristiana y su lucha contra el pelagianismo.

2. Una convicción cristiana: la creación como gracia y la polémica antipelagiana. Junto a la convicción metafísica antimaniquea, San Agustín presenta una convicción cristiana antipelagiana: la naturaleza es también gracia, en el sentido de lo que es dado gratis. Respecto del pelagianismo[14] es necesario decir que sostenía que en el hombre el poder ser bueno es lo dado por la gracia en la naturaleza, mientras que el querer ser bueno y el serlo definitivamente están en el hombre como una posibilidad natural. Frente a esta posición, San Agustín reacciona con una convicción teológica capital: todo es gracia, el poder, el querer y el ser. La naturaleza y la posibilidad del bien tienen su origen, su compañía y su fin en la gracia. Sin embargo, *¿cuál es la relevancia metafísica de esta polémica teológica?*

El pelagianismo entraña una visión de lo real que, por salvar la libertad y las posibilidades humanas, hace de la acción de Dios en el mundo una realidad extrínseca. Este punto es capital: existe creación y dependencia ontológica.

---

[13] El maniqueísmo es una reedición de las teogonías y cosmogonías babilonias, semitas, griegas y egipcias.

[14] Cf. Sesboüé, B. (1996): *Historia de los Dogmas II: El hombre y su salvación*. Secretariado Trinitario. Salamanca: 216 ss.

Sin embargo, lo real se encuentra a merced de su dinámica interna propia, perdiendo la referencia ontológica fundamental de ser él mismo –lo real– gracia[15].

Para San Agustín, en síntesis, el modelo metafísico posee una doble exégesis. Por una parte, la polémica antimaniquea lo lleva a una concepción metafísica de lo real como lo bueno, y por otra, la polémica antipelagiana lo lleva a una convicción de lo real como gracia. Ambas convicciones, que conforman su estilo metafísico, concluirán en su modelo metafísico del ser como experiencia personal; experiencia en el sentido del ser como acto estético y personal; en el sentido de que la gratuidad, la presencia y la comunicación sólo encuentran su lugar originario en la estructura personal de lo real[16].

d. San Agustín: un estilo metafísico

Como se vio antes, San Agustín no es un pensador primariamente sistemático en cuestiones filosóficas; este es un primer rasgo que se debe destacar en la indagación de su estilo metafísico. Como bien observó Przywara, el conjunto de su estilo metafísico debe ser descubierto a la luz de la síntesis inmanente de su obra[17]. Esta síntesis inmanente implica descubrir la "forma" agustiniana de "habérselas con el ser", ¿cómo es impactado por él? ¿Cuál es su experiencia originaria y fundante? ¿Cómo la describe y la transmite? y, finalmente, ¿cuál es su transhistoria, su carácter metafísico originario y permanente?

Para lograr una aproximación al estilo metafísico de San Agustín nada mejor que ir a su obra y, dentro de ella, a sus escritos biográficos llenos de

[15] Heidegger formulará metafísicamente el problema, la cuestión del ser es la cuestión del "se da" –*es gibt*– el ser en el ente. Este "darse" es la textura fundamental de lo real. Por una parte entraña el ser como "acontecimiento", *ereignis* y, por otra, su trama específica es gratuidad, comunicación y lenguaje. Heidegger enfatizó el primer sentido del acontecimiento y vislumbró el segundo como "ausencia de lo divino" (cf. HEIDEGGER, M. [1996]: ¿Y para qué poetas?, traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, Caminos de bosque, Alianza, Madrid, pp. 241-289). Es tarea de la presente metafísica desarrollar el contenido de lo real como gratuidad, presencia y comunicación en la línea de Przywara y Edwards.

[16] El análisis de la estructura personal de lo real es un camino de investigación metafísica aún por emprender. Su desarrollo va desde el análisis profundo del antropomorfismo mítico y su relación con lo religioso, el estudio metafísico de lo real como "vestigia trinitatis" y, finalmente, el estudio de la "ontología trinitaria". Cf. HEMMERLE, K. (1976): *Thesen fur eine trinitarische ontologie*, Johannes Verlag. Hay traducción castellana: HEMMERLE, K. (2005): *Tras las huellas de Dios. Ontología trinitaria y unidad relacional.* Sígueme, Salamanca.

[17] Cf. EDWARDS, A. (s.a): Przywara: Síntesis en lenguaje creatural; PRZYWARA, E. (1934): Augustinus. Die Gestalt als Gefüge. Hegener, Leipzig.

intimidad y tensión dramática y mística. San Agustín, con pluma incomparable, nos describe su interioridad y, con ella, su estilo metafísico.

Una mirada sintética a sus *Confesiones*[18], a su epistolario y a sus escritos polémicos permite apreciar un claro énfasis metafísico experiencial y personal, profundamente humano y profundamente religioso. Es un pensador para el cual el problema del ser, manifestado en el problema del bien y del mal, de la belleza, de la libertad y del pecado, es un problema vital y personal, no sólo en el sentido de su intimidad, sino en el sentido formal.

En San Agustín todo es relación y es diálogo, porque es experiencia consciente y libre de lo real como creado, cuya raíz última y vital es la luz de Dios[19]. El estilo metafísico de San Agustín es autobiográfico, dialógico y claramente estético: el ser aparece en el horizonte vital, se manifiesta en el diálogo reflexivo y se hace patente en la belleza del ser, referente íntimo, vestigio creatural de la belleza de Dios, Suma Bondad y centro del pensar y del vivir de San Agustín.

1. Un estilo autobiográfico. San Agustín es un retórico. En sus *Confesiones*, la autobiografía deja de ser un género y pasa a ser una confesión. Su experiencia de conversión intelectual y religiosa es "formalmente metafísica". Existe en lo real un "volverse-hacia", un convertirse a lo real.

Es una conversión dramática y marcada por la veracidad de la propia debilidad. El camino del ser, el camino del bien y el camino de Dios son de una textura bio-gráfica. No basta la conversión intelectual, la sola razón no es capaz de orientar al hombre hacia el fin visto y deseado.

La vida es más compleja: ella es acontecimiento, es gracia. Es posible decir, entonces, que el estilo metafísico de San Agustín es bio-grafía del ser, escritura de la vida. De aquí un estilo transhistórico y permanente, inaugural en la historia de la filosofía que será especialmente fecundo en la búsqueda del siglo XX. Lo real, el ser es lo vivido; la consciencia de la vida misma es el objeto del pensar metafísico[20].

18 Cf. San Agustín: *Confesiones, passim*.

19 Como se ve claramente en su teoría del conocimiento: el hombre conoce lo real en cuanto participa de la luz divina que le permite, trascendentalmente, captar las ideas de las cosas. Desde este punto de vista, el agustinismo filosófico, que continuará la escuela franciscana medieval, es el antecesor de la metafísica trascendental en su búsqueda de las condiciones de posibilidad subjetivas del conocimiento del ser.

20 Se trata de un tomo mayor que va desde Nietzsche hasta Kierkegaard; desde Heidegger hasta la moderna exégesis metafísica de la literatura.

2. Un estilo dialógico. En este punto, San Agustín es heredero de la gran tradición metafísica de occidente: metafísica es *lógos*. La vida de San Agustín estuvo marcada por la palabra: el estudio, la enseñanza, el diálogo, la predicación, la epístola. Sin embargo, existen dos rasgos de ese diálogo particularmente significativos y que constituyen su transhistoria: el diálogo reflexivo y el diálogo de la oración.

San Agustín es maestro en el diálogo con su propia interioridad. Su sicología es su método, la riqueza y la indigencia de su mundo interior son el referente de su búsqueda, de sus preguntas y de sus enseñanzas.

Sin embargo, este diálogo de reflexión se convierte en diálogo de oración, es un contemplativo de la acción de Dios en su interioridad: un Dios Trino y personal, que crea una consciencia de estructura trinitaria capaz de captar un mundo relacional, personal y trinitario[21]. La contemplación es, en San Agustín, una acción religiosa que tiene una estructura metafísica: es el núcleo de su experiencia del ser y, por tanto, de su estilo metafísico[22]. La oración es expresión máxima del habla creatural[23].

3. Un estilo estético. El espíritu de San Agustín es cautivo de la belleza de lo real. Para él, la unidad del ser y su manifestación en el deseo es una raíz profunda y dramática.

Su encuentro con el problema del ser es su encuentro con la belleza, con el bien y con la verdad[24], como sostiene Przywara: "*la analogía en San Agustín se señala, por una parte, por la manera en que los contrarios sensibilia-inteligibilia, exterius-interius, temporale-aeternum se relacionan entre sí; por otra, por la manera en que en ellos el alma (animus) o el espíritu (mens) se relacionan con la verdad-bondad-belleza que es Dios*"[25].

21 Cf. San Agustín: *De Trinitate*, L. V, c. v, n. 6; cf. c. xii, n. 13; l. VIII, proemium, n. 1; l. IX, c. i, n. 1, *P.L.*, t. xlii, col. 914, 919, 946, 961; Michel, A.: *Relations Divines*, D.Th. C. t. xiii, 2138-2139; Arias, M.: *El Dios de nuestra fe*. o.c, p. 300-301; Rovira, J. M.: *La fe se hace teología refleja (San Agustín)*, 125 ss, en Pikaza, X. - Pannenberg, W. - Forte, B. (ed.) (1997): *Pensar a Dios*. Semanas de Estudios Trinitarios, Salamanca; Schmaus, M. (1969): *Die Psychologische Trinitätslehre des heiligen Agustinus*. Münstersiche Beiträge zur Theologie, Münster: 136-144 (donde se trata específicamente de las relaciones).

22 Sería sugerente realizar una investigación en este sentido. El estilo metafísico y, por tanto, el método metafísico sigue a una particular forma del acontecer del ser para el sujeto. Si esta forma alcanza autenticidad humana, adquiere valor transhistórico y permanente.

23 Cf. Edwards, A. (1997): *Tesario...*, 208 ss.

24 Cf. Von Balthasar, A. (1986): *Gloria...*, 138 ss.

25 Przywara, E. (1962): *Analogia Entis I...*, 98.

El punto fundamental de su metafísica es la relación del alma con Dios como movimiento dinámico y pluridimensional, desde Dios hacia el hombre, como *acontecimiento* y desde el hombre hacia Dios como *búsqueda*[26]: "lo creatural es, por cierto, un torrente desencadenado, (...) sólo era y deviene, nunca es"[27]. La belleza, la bondad y la verdad del ser son sombra –noche– e imagen de la unidad del Creador: "es manifiesto que todas las cosas, sea las que molestan o son molestadas, sea que deleitan o son deleitadas, insinúan y proclaman la unidad del Creador"[28].

e. Posteridad metafísica[29]

El estilo de San Agustín será determinante en la configuración del pensamiento de la Edad Media. Sus rasgos fundamentales de experiencia, subjetividad y el carácter metafísico de sus escritos serán el punto de partida y de diálogo de esfuerzos tan dispares como los de la escuela agustiniana de Chartres, el movimiento franciscano, el nominalismo de Ockham. Su énfasis en el sujeto y en el valor autobiográfico de la reflexión del ser está a la base del esfuerzo de Descartes, toda su indagación prepara el movimiento trascendental de la metafísica.

Síntesis

1. San Agustín es un pensador vital, con firmes raíces en la experiencia, ajeno a la especulación pura y atento a la vida misma, especialmente a la verdadera vida cual es la vida divina.
2. El pensamiento de San Agustín es heredero, a un tiempo, de la mejor tradición patrística y de las tensiones metafísicas de su tiempo. Estas tensiones, de un carácter eminentemente ético y religioso, estaban marcadas por el neoplatonismo, el estoicismo y el panteísmo maniqueo.
3. San Agustín presenta una convicción metafísica antimaniquea que muestra la unidad de lo real. Esta unidad se manifiesta en la unidad del bien, de la belleza y de la verdad.

26 "... nos has hecho para ti y nuestro corazón está inquieto hasta que repose en ti" (*Conf.*, I, 1).

27 *De Lib. Arb.* III 7; 21.

28 *Ibid.* III 23; 70.

29 Cf. El fenómeno llamado "agustinismo". Cf. GILSON, E. (1949): *Introduction a l'étude de Saint Augustin*: 299-323.

4. San Agustín presenta una convicción teológica antipelagiana. Su teología posee una raíz metafísica: lo real es lo dado como gracia. Este énfasis muestra, de una manera personal, la relación entre la creación como bondad, belleza y verdad, y el Creador.
5. El estilo metafísico de San Agustín es biográfico, en cuanto el lugar de la indagación es la vida misma; dialógico, en cuanto su método es el *lógos* íntimo con el fundamento de la existencia que es Dios; y estético, en cuanto su punto de arranque es lo real como relación con la unidad humana en acto: el ser es lo bello y admirable, lo verdadero y cognoscible, lo bueno y deseable.
6. Este estilo metafísico tendrá una fecunda posteridad metafísica y teológica. Su carácter transhistórico y permanente marca definitivamente la historia del ser, como experiencia de un acontecimiento personal capaz de generar en el hombre el movimiento de relación vital, y reflexivo, con el fundamento de la existencia.

2.6.2. Pensamiento metafísico de San Agustín

En San Agustín existe una radical correspondencia entre su estilo metafísico y el contenido de su pensamiento filosófico: su carácter biográfico, dialógico y estético se cristaliza en un triple movimiento que manifiesta (a) el ser como estructura personal (b) en la tensión de la semejanza en la desemejanza entre el Creador y la creatura. (c) Esta tensión se realiza en la historia como lugar de encuentro entre el tiempo y la eternidad, dando un sentido escatológico y final a la pregunta que interroga por el sentido del ser.

El carácter tensional es propio del estilo de San Agustín, como ha notado Przywara: "*Agustín es, en la historia del espíritu, el pensador que capta el instante y lo refleja espontáneamente. Toda la especulación intuitiva y rítmica lo reconoce como antecesor y maestro. Es también, y por lo mismo, el pensador de las oposiciones vivientes, de las actitudes contrapuestas de defensa y ataque*"[1].

El objeto de este encuentro es detectar estas oposiciones fundamentales que marcan la aproximación de San Agustín al misterio de lo real como estructura personal constituida por la relación entre Creador y creatura, cuyo rasgo fundamental es el tiempo como expresión de la contingencia y como anhelo de eternidad.

a. El ser como estructura personal[2]

El punto focal de la búsqueda metafísica de San Agustín es su carácter personal. La pregunta que interroga por el sentido del ser emana del yo:

> (...) el alma conoce qué es saber, y mientras ama su conocimiento desea conocerse a sí misma. ¿Pero, dónde conoce su conocimiento, si no se conoce a sí misma? Y ¿cómo se reconoce como conocedor de algo, si no se conoce a sí misma? Pues quien conoce no es otra sino ella misma[3].

La búsqueda del sentido comienza por el reconocimiento de la propia autopresencia para luego realizar una experiencia personal de la verdad que

[1] PRZYWARA, E. (1984): *Agustín...*, 15.

[2] Cf. SAN AGUSTÍN: *De Trinitate*, L. V, c. v, n. 6; cf. c. xii, n. 13; l. VIII, proemium, n. 1; l. IX, c. i, n. 1, *P.L.*, t. xiii, col. 914, 919, 946, 961; MICHEL, A.: *Relations Divines*, *D.Th. C.* t. xiii, 2138-2139.

[3] *De Trin.* IX, 12.

se expresa en la duda vital. El último paso es el descubrimiento de vestigios personales en todo lo real que remiten al carácter personal del Creador.

San Agustín comienza su indagación con la reintegración del hombre en su propia interioridad:

> En primer lugar, debe el hombre reintegrarse a su interior, para elevarse a Dios desde ahí, como desde una escala[4].

Se trata del motivo agustiniano del *redite in te*, recógete en tí mismo. Esta es la piedra angular de su método filosófico, el alma –el yo– es el lugar del ser, en ella lo real adquiere sentido como presencia de la grandeza de lo inteligible y la pequeñez de lo contingente y mutable. Este vuelco en la propia interioridad desencadena la duda y la búsqueda de la verdad.

El reconocimiento de la propia grandeza y limitación es la primera tensión metafísica fundamental; de ella proviene la duda y la búsqueda de la verdad:

> ¿Quién puede dudar de que vive, recuerda, entiende, quiere, piensa, sabe y juzga? Si duda, vive. Si duda sobre el motivo de su vacilación, recuerda. Si duda, advierte que duda. Si duda, trata de estar cierto. Si duda, piensa. Si duda, sabe que no sabe.[5]

La duda viene así a mostrar y fundamentar el motivo clásico del mundo griego, *gnosete teipsum* (conócete a ti mismo), pero desde una nueva perspectiva: es el carácter personal del yo capaz de autoreconocer su existencia como búsqueda radical de sentido. Esta búsqueda se realiza en el lugar mismo de lo eminentemente humano, el alma que piensa y ama.

Finalmente, desde el alma pensante y amante, se eleva la pregunta que interroga por la descripción de la entera estructura de lo real como presencia personal, es el tema teológico de la búsqueda de vestigios trinitarios en la Creación y en su lugar más eminente, el alma racional. Es así como lo real muestra una estructura personal en un doble movimiento: adviene a la conciencia como unidad en la persona y revela, en esta estructura personal, la trama interna de todo el Cosmos[6].

[4] *Retract*. I, 8, 3.
[5] *De Trin*. X, 10, 14.
[6] Cf. El hermoso párrafo en el cual san Agustín interroga a los seres creados y ellos lo remiten al Creador.

Esta trama personal de lo real tiene su fuente y su textura en la relación entre la causa del ser y su efecto, entre el Creador y la creatura.

b. El ser como estructura creatural[7]

Un hermoso texto de San Agustín permite captar el contenido del carácter personal de lo real:

> ¿Quién será capaz de comprender, quién de explicar, qué sea aquello que fulgura a mi vista y hiere mi corazón sin lesionarle? Me siento horrorizado por la desemejanza; enardecido por la semejanza[8].

La relación Creador-creatura se vive y se piensa en un nivel personal y subjetivo, distinto de la objetividad de la *analogia entis* de Santo Tomás. En San Agustín, los términos de la relación causan horror y ardor: es la experiencia íntima del ser.

Para captar el contenido de esta relación será necesario elucidar brevemente qué sea la semejanza y qué la desemejanza en la trama de lo real, para luego comentar un párrafo de síntesis que muestra su expresión máxima en la tensión entre gracia y libertad.

1. Semejanza. El principio de la experiencia del ser, como fuente de conocimiento y del anhelo por la verdad es la participación en el ser y la luz divina:

> Candela es la criatura (...) que se enciende por participación de la luz inmutable (...) Ninguna criatura, intelectual o razonadora, es iluminada por sí misma, sino que se enciende por participación de la verdad sempiterna[9].

La herencia griega es indiscutible. *Lógos* es participación, armonía entre lo real y la conciencia. Este es el principio básico del conocimiento griego: lo similar conoce lo similar. Sin embargo, en San Agustín lo similar es comunicado, participado, como la luz que resplandece en una candela. Esta participación de la verdad se juega, por una parte, en la semejanza del hombre, por su estructura

[7] "Y consideré todas las demás cosas que hay por debajo de ti, y vi que ni eran ni dejaban de ser enteramente. Por un lado eran, pues provienen de ti. Por otro lado, no eran, pues no son lo que es. Porque verdaderamente es lo que inalterablemente perdura" (*Conf.* VII, 20, 26).

[8] *Conf.* XI, 11.

[9] *in Psal.* 118, s, 23, 1.

personal, con el Creador, y por otra, en la mayor desemejanza: es la verdad sempiterna la que ilumina la razón finita y la hace capaz de la experiencia de la unidad y el sentido del ser.

2. Desemejanza. La definición propia de criatura anuncia la radical distancia que media entre el Creador y la creatura: "*Toda substancia que no es Dios es creatura y la que no es creatura es Dios*"[10]. Es esta desemejanza la que causa el "horror" metafísico fundamental, el sentido del misterio ante la presencia de lo "*metá*", más allá. Dios, en este sentido, *es*. Se trata de la fuente del ser de lo real, totalmente inmutable y otro, autoposesor de su propia unidad entitativa:

> Porque Dios siempre es, ni fue y no es, ni es y no fue; sino que como jamás dejará de ser, así nunca empezó a ser[11].

Este carácter frontal se expresa en el rasgo personal del ser. El ser es donación personal de un Dios personal, es acontecimiento en el sentido más propio de la presencia[12], es presencia personal que se comunica en la gratuidad de la desemejanza, constituyendo la semejanza que hace posible lo real.

3. La relación[13]. En San Agustín, semejanza y desemejanza se expresan en una tensión polar irreductible, cuya máxima expresión es la tensión entre ser y poder, entre gracia y libertad. Vale la pena comentar un texto más extenso:

> En el hombre, una cosa es lo que es, y otra lo que puede, y a veces no puede lo que quiere, luego una cosa es su ser y otra su poder. Si fuera lo mismo su ser que su poder, podría si quisiera. En cambio, en Dios no se distingue la substancia con que es del poder con que puede, sino que le es consubstancial todo lo que tiene y todo lo que es, ya que es Dios; no es de una manera y puede ser de otra; sino que tiene juntamente el ser y el poder, porque tiene conjuntamente el querer y el hacer[14].

10 *De Trin.* I, 6, 9.
11 *De Trin.* XIV, 15, 21.
12 Comparar el sentido de la *Ereignis* de Heidegger y el "acontecimiento" de Aristóteles.
13 Cf. Przywara, E. (1962): *Analogia Entis* I..., 98 ss.
14 *In Ioh.* 20, 4.

La radical distancia entre el ser y el poder en el hombre se manifiesta dramáticamente en la tensión entre su capacidad de querer y su capacidad de realizar. Se trata de la paradoja de lo específicamente humano y remite a la experiencia metafísica fundamental.

Sin embargo, en Dios se da la identidad substancial entre el querer y el hacer, entre el poder y el desear. Es notable destacar que no se trata aquí de un análisis ontológico, como el que realizará Santo Tomás en el *De ente et essentia*[15], sino más bien de un análisis vital. El drama de la gracia y la libertad, de la experiencia concreta del anhelo y del trabajo arduo, del caer y el levantar, muestra de hecho que la relación entre el Creador y la creatura se vive y se realiza en la tensión horrorosa y ardiente de la semejanza en la mayor desemejanza.

En síntesis, la estructura personal del ser se realiza en un modelo complejo y polar: la relación vital entre el Creador y la creatura se expresan en el horror y el ardor de la semejanza que se abre a la mayor desemejanza. Sin embargo, este rasgo fundamental del pensamiento metafísico de San Agustín debe ser completado en su dimensión dinámica y escatológica: la desemejanza está arrojada hacia la semejanza en un movimiento asintótico fundamental (se acercan sin identificarse). Es por esto que el problema del tiempo se muestra como la expresión vital del pensamiento metafísico de San Agustín: el ser no es sólo estructura personal realizada en la tensión de la semejanza-desemejanza, es, por lo mismo, historia, es decir, tensión personal entre el tiempo y la eternidad.

c. *El ser como historia: tensión personal entre el tiempo y la eternidad*[16]

San Agustín trata el tema del tiempo en el libro XI de la *Confesiones*. La narración de su experiencia personal del ser lo lleva a una lúcida conciencia de la fugacidad de lo real y de la permanencia y eternidad de Dios. El problema inicial es teológico: ¿qué relación tiene Dios con el tiempo?[17] Su solución final es metafísica: ¿qué relación tiene lo temporal con lo eterno?[18]

[15] Donde se establece la diferencia fundamental en términos de esencia y existencia: en Dios su esencia –lo que es– y su existencia –su acto de ser– se identifican. Cf. Santo Tomás de Aquino: *De Ente*, VII.

[16] Cf. *Confesiones* XI; Guitton, J.: *Le temps et l'éternité chez Plotin et Saint-Augustin*. Bibliothèque d'historie de la Philosophie; Librarie Philosophique J. Vrin, Paris. 1959; Ferrater Mora, J.: *Cuatro visiones de la historia universal*. Losada; Buenos Aires. 1945. pp. 51-82.

[17] Cf. *Conf.* XI, 1.

[18] Cf. *Conf.* XI, 29.

El punto fundamental es sostener, a la vez, que el tiempo es creado y que sólo su experiencia puede dar unidad a lo real y, por tanto, remitir a lo increado. Para seguir el pensamiento de San Agustín se enfatizarán estos dos momentos fundamentales, para luego concluir con una síntesis integradora.

1. El tiempo es creado. El comienzo del argumento es la pregunta: "¿qué es, pues, el tiempo?" (*Conf.* XI, 14). Es una aporía metafísica:

> ¿Cómo decimos que existe éste, cuya causa o razón de ser está en dejar de ser, de tal modo que no podemos decir con verdad que existe el tiempo, en cuanto que tiende a no ser?[19]

Se trata de un "enredadísimo problema"[20], que requiere un minucioso análisis. Lo único que es constatable es el presente, sin embargo, él mismo es fugaz:

> (...) si, pues, hay algo de tiempo que se pueda concebir como indivisible en partes (...) sólo ese momento es el que debe decirse presente.[21]

Sin embargo, la teoría aristotélica no puede dar cuenta eficaz de esta aporía fundamental. El argumento de la división del año[22] y de la métrica[23] lo confirman: no existe una unidad indivisible en el tiempo, un átomo temporal. El tiempo es, por tanto, una realidad interior, creada, pero capaz de dar sentido a la unidad de lo real: el tiempo se da en el alma.

2. El tiempo es una distensión del alma. San Agustín insiste en que el problema del sentido del ser es un problema personal y, por tanto, el tiempo es una categoría personal:

> (...) porque estas tres cosas (pasado, presente y futuro) que existen de algún modo en el alma, y fuera de ella yo no creo que existan: presente de las cosas pasadas (la memoria), presente de las cosas presentes (visión) y presente de las cosas futuras (expectación).[24]

19 *Conf.* XI, 14.
20 Cf. *Conf.* XI, 12.
21 *Conf.* XI, 15.
22 Cf. *Conf.* XI, 15.
23 Cf. *Conf.* XI, 27.
24 *Conf.* XI, 26.

El sujeto es la sede del "instante", del presente, del hoy histórico cargado de un hoy metafísico, que es el hoy divino:

> (...) tus años son un día y tu día no es cada día, sino un hoy, porque tu hoy no cede el paso al mañana ni sucede al día de ayer, tu hoy es la eternidad[25].

Es el alma la que se distiende desde su desemejanza hacia la semejanza y tiende un puente entre el tiempo y la eternidad:

> (...) de aquí me pareció que el tiempo no es otra cosa que una distensión pero, ¿de qué? No lo sé y maravilla será si no es de la misma alma[26].

Esta distensión es la que se expresa de modo global en la historia como lugar del acontecimiento del ser.

3. El tiempo es acontecimiento del ser creatural. La "distensión" creatural como tensión entre el tiempo y la eternidad, entre el hoy histórico y el hoy transhistórico, se expresa en la vida de cada hombre en particular y en la vida de la humanidad en general:

> Esto es lo que acontece con la vida total del hombre de la que forma parte cada una de las acciones del mismo y de la vida de la humanidad[27].

La historia es el lugar del ser, porque es el lugar de la creatura que se distiende en la búsqueda de la unidad como memoria, visión y expectación. Toda la metafísica consistirá en ser fiel al "horror" y al "ardor" del acontecimiento creatural: semejanza en la mayor desemejanza, deber irrenunciable de dar sentido al transcurso como tiempo e historia, en la conciencia de la grandeza y limitación del hombre como lugar eminente y propio del ser. En síntesis, "*no puede haber ningún tiempo sin creatura*" (*Conf.* XI, 30) y Dios no está sujeto al tiempo:

[25] *Conf.* XI, 13.
[26] *Conf.* XI, 26.
[27] *Conf.* XI, 18.

> Tú, creador eterno de los tiempos, eres antes que todos los tiempos y, que no hay tiempo alguno que te sea coeterno ni creatura alguna, aunque haya alguna que esté sobre el tiempo.[28]

Síntesis

1. San Agustín es el pensador del instante –en tanto que presente creatural–, como expresión de la polaridad compleja de lo real.
2. El ser tiene una estructura personal, es presencia comunicada en la gratuidad del acontecimiento creador. Esta estructura es la condición de posibilidad del pensar metafísico.
3. El ser tiene una estructura creatural. Existe una distancia radical entre el ser y el poder, el deseo y la acción, la gracia y la libertad, que constituye a la creatura: la distancia entre la semejanza y la desemejanza inaugura el espectáculo de lo real.
4. El ser se realiza y expresa en la historia como distensión creatural entre la desemejanza del hoy histórico y la desemejanza del hoy transhistórico. Es una distensión del sujeto que permite al hombre, en un movimiento de reintegración interior, hacer memoria, permanecer en la visión y abrirse a la expectación del sentido del ser, como experiencia metafísica fundamental.

[28] *Conf.* XI, 30. Cf. El análisis que realiza Heidegger en *Ser y Tiempo* II, § 45.

2.7. Santo Tomás de Aquino: la teoría del ser creatural

En el movimiento fundamental de la metafísica, la figura de Santo Tomás de Aquino muestra un momento privilegiado de síntesis[1]. Su relevancia metafísica consiste en haber atendido, de un modo objetivo, la experiencia originaria del ser como creatura y en haber llevado la pregunta a su límite fundamental último. La contingencia y finitud del ente creatural es efecto y signo desemejante de la necesidad y eternidad del Ser Eterno, que es Dios.

Todo el esfuerzo metafísico de Santo Tomás consiste en interrogar por la relación[2] existente entre Creador y creatura, relación que remite, por una parte, a los principios y fundamentos primeros del ente concreto y, por otra, a su sentido final y último: *la visión del Creador*[3].

Para describir este esfuerzo fundamental se darán cinco pasos progresivos. En el primero (2.7.1) se indagará por la conexión intrínseca entre la vida y el pensamiento de Santo Tomás, vertido en sus obras; el segundo (2.7.2) conducirá a plantear la teoría de Santo Tomás sobre el ente finito, origen de su metafísica[4]; el tercero (2.7.3) deberá interrogar sobre el acceso que se abre

[1] Síntesis que se expresa en la idea de *orden*: "Comparada con eso agustiniano, la analogía –en su concepto distintivo en Santo Tomás de Aquino– parece situada en la siguiente alternativa de posibilidades interpretativas: como orden formal puro entre Creador y creatura, que abstrae lo teológico, o como anticipo del orden armónico concreto entre Dios y mundo redimido, plenificador de lo teológico. La palabra "orden" –que para Santo Tomás expone su especial principio sistemático (De spir. creat, A 5 corp.)– es ambivalente: una vez, como aquello que es "el orden natural dado" entre Creador y creatura; y luego, como el "orden restablecido" entre Dios y el mundo caído, por la redención" (Przywara, E. [1967]: *Analogia Entis I*..., 104).

[2] La relación es, en efecto, el nudo central de la metafísica de Santo Tomás. Es una relación real, que es la causa de la elevación teorética del hombre: la *analogia entis*. Cf. S. *Th.* I q. 45 a. 3: Si la creación es algo real en la creatura.

[3] "El punto más alto de esta relación (entre Creador y creatura) es, entonces, el espectro interno de la "visión de Dios" sobrenatural (*visio beatifica*). Esta visión es –en tanto *"actus perfectissimus intellectus"* (*De Ver.* q 13 a 4 corp) del interno sentido– final de la vida espiritual (*ultima perfectio cuius libet rei est, quando pertingit ad suum principium* [*De Ver.* q. 8 a 1 corp]), el respectivo retorno inmediato a Aquel, correspondiente al origen inmediato de Dios (*De Ver.* ebd y q. 27 a 1 corp)". (Przywara, E. [1967]: *Analogia Entis I*, 115). Esta visión se desarrolla en un sentido doble: es *theoria*, en cuanto visión intuitiva y directa, y es *episteme*, en el sentido de que permite concatenar el lógos en discurso propiamente filosófico. Este doble sentido se desarrolla desde la intuición de Aristóteles: metafísica es, al mismo tiempo, ontología de la *ousía* y ciencia de los primeros principios y causas del ser.

[4] Para este título, Cf: Santo Tomás de Aquino: *Del ente y la esencia*. Editorial Losada, Buenos Aires 1940.

hacia el ser (la doctrina de los trascendentales)[5]; el cuarto describirá (2.7.4) el problema de la expresión del ser (la *analogia entis*) y, finalmente, el quinto (2.7.5), el acontecimiento global de la creación como horizonte de la metafísica fundamental (teoría de las causas segundas)[6].

2.7.1. Vida y pensamiento de Santo Tomás de Aquino

En Santo Tomás, vida y pensamiento se implican recíprocamente: el transcurso histórico y biográfico es signo de su contenido transhistórico. Si en San Agustín la vida era el *contenido*[7] propio de su pensamiento, en el Aquinate, su vida discreta es la *forma* del suyo: la ausencia de hitos de fuerte relevancia emotiva para Santo Tomás, muestran una vida e inteligencia orientadas armónicamente hacia la investigación de la verdad[8]. Su signo vital e intelectual es la serenidad, la calma y la humildad.

Para lograr una aproximación a su rica personalidad intelectual se realizarán cinco pasos: (a) una breve aproximación biográfica; (b) la descripción de su contexto intelectual; (c) la descripción de su contexto polémico; (d) la búsqueda de su motivación interna y (e) de su método.

a. Breve aproximación biográfica[9]

Nacido en Roccaseca –Nápoles– a fines de 1224 o principios de 1225, Santo Tomás es hijo de una de las principales familias de Europa. Pariente de papas y emperadores, se instala en el corazón de la cristiandad. Esta posición social privilegiada –a la cual él renunciará expresamente– marca una posición vital: su pensamiento es universal. La convivencia de rasgos italianos y

[5] La cuestión del acceso plantea un doble movimiento: por una parte, del ente al ser, inscrito en el movimiento de la *analogia entis* –Cf. PRZYWARA, E. (1967): *Analogia Entis* I, *passim*– y, por otra, del ser al ente; inscrito en el movimiento de los trascendentales –Cf. Santo TOMÁS DE AQUINO: *De veritate, passim*–.

[6] Para este efecto, se revisará el desarrollo maduro de la Summa, Cf. Santo TOMÁS DE AQUINO: *Suma Teológica*. Texto latino de la edición crítica leonina. Traducción y anotaciones por una comisión de P.P. Dominicos presidida por el Excmo. y Rvdmo. Sr. Dr. Fr. Francisco Barbado Viejo; I. qq. 44-49; B.A.C, Madrid 1963, y se completará con la visión del Contra Gentiles, Cf. Santo TOMÁS DE AQUINO: Suma contra gentiles. Versión directa del texto latino por María Mercedes Bergará; II. cap. IV-XIV, Club de lectores, Buenos Aires 1951.

[7] En el sentido metódico del *redite in te*.

[8] Cf. GRABMANN, M (1952): Santo *Tomás de Aquino*. Editorial Labor, Barcelona, 27 ss.

[9] Cf. GRABMANN, M (1952): Santo *Tomás de Aquino*..., 9-58; COPPLESTON, F. C.: *Aquinas*; CHESTERTON, G. K. (1996): Santo *Tomás de Aquino*. Lohlé-Lumen, Buenos Aires, 107-142.

germanos le dará la *vitalidad* propia del latino y el *tesón* propio del germano; su largo período de docencia en París, la *sutileza* gala.

Luego de algunos interesantes episodios vocacionales, Santo Tomás entra definitivamente en la naciente orden dominica y es enviado a París, en 1244, a profundizar sus estudios, tomando contacto con su maestro, San Alberto Magno. Con el motivo de la fundación de los estudios generales de la Orden, marcha a Colonia –Alemania– en 1248. Vuelve a París en 1252 y comienza su enseñanza académica, recibiendo su licencia para enseñar en 1254, junto a San Buenaventura.

Pronto destaca por su piedad y profundidad, así como por la rigurosidad de su método y su amplitud de fuentes. Invitado por el superior general, redacta la *Suma contra Gentiles* entre 1259 y 1263, para apoyar el esfuerzo misionero de sus hermanos. Luego de un tiempo como teólogo de la corte pontificia, en el cual comenzó a escribir la primera y segunda parte de la *Suma Teológica* (1266-1272)[10], volvió a la Universidad de París en 1268. Este fue el período más fecundo de su docencia, en polémica contra el aristotelismo averroísta y contra un agustinismo demasiado distante de los requerimientos científicos de la época.

Luego de salir de las polémicas de París, es enviado a su Nápoles natal desde donde es llamado a participar del Concilio de Lyón en 1274; muere en el viaje, en el monasterio cisterciense de Fossanuova, el 7 de marzo de 1274.

La obra escrita del Doctor de Aquino es abundantísima. Su interés se extendió en escritos filosóficos[11], exposiciones de teología sistemática[12], literatura de cuestiones[13], opúsculos teológicos, obras apologéticas, de teología práctica, filosofía jurídica y social, de ascética y monaquismo, y comentarios exegéticos[14].

10 La tercera parte data de 1272-1273 y quedó incompleta, el complemento (*supplementum*) es de Reginaldo de Piperno, Cf. Grabmann, M. (1952): Santo *Tomás de Aquino*..., 24.

11 Grabmann divide en tres grupos temáticos: I. Comentarios a Aristóteles; II. Comentario al *Liber de Causis* (1268); III. Opúsculos filosóficos (alrededor de 20).

12 Donde destacan: el Comentario a los cuatro libros de las sentencias de Pedro Lombardo (1253-1255); el *Compendium theologiae ad Reginaldum* (1260); la *Summa Theologica* (1266-1272; 1272-1273).

13 Para nuestro interés: *De Veritate* (1256-1259); *De Potentia* y *De Malo* (1260-1268).

14 Un completo elenco en Grabmann, M. (1952): Santo *Tomás de Aquino*..., 22-26; Herman-Pesch, O. (1992): *Tomás de Aquino*, Herder.

b. Contexto intelectual

El contexto intelectual del Doctor de Aquino puede ser descrito en dos movimientos: las fuentes de la doctrina de Santo Tomás y su contexto polémico. Un análisis de ambos movimientos permitirá remitir su esfuerzo a los principios de la tradición filosófica junto con reconocer su propia originalidad y, al mismo tiempo, destacar sus énfasis en el fragor de la controversia. Es posible reconocer cuatro fuentes convergentes y recíprocamente conexas que, en su confluencia, muestran la riqueza científica y crítica del Aquinate: la experiencia, la tradición agustiniana[15], el pensamiento de Aristóteles[16] y los comentaristas árabes[17].

1. La experiencia. Santo Tomás es un filósofo especialmente dotado de un gran equilibrio entre la especulación sobria y el recurso atento a la experiencia. Sin ser un científico natural como su maestro Alberto Mago, se muestra un conocedor ilustrado de los fenómenos de la naturaleza y un intuitivo observador. Su método, influido por el contacto con Aristóteles, comenzará siempre desde el singular concreto hacia el inteligible, desde el ente al ser[18].
2. La tradición agustiniana. Santo Tomás, distinguiéndose de San Agustín, recoge sus intuiciones fundamentales de una manera objetiva: las nociones de creación, de relación y de persona son

---

15 "Tomás ha aprendido a conocer a Platón principalmente por la referencia crítica de Aristóteles, pero esto no le ha impedido admitir en su sistema la teoría de las ideas, según la manera agustiniana" (GRABMANN, M. [1952]: Santo *Tomás de Aquino*..., 48).

16 "En filosofía es Tomás el mejor conocedor de Aristóteles en la Edad Media. Sobre la base de la traducción fiel hecha por Guillermo de Moerbeke ha comentado una parte muy grande, que es a la vez más importante, de la obra aristotélica y lo ha hecho, como dice Tolomeo de Lucca, "según un modo totalmente único y nuevo de interpretación"" (GRABMANN, M. [1952]: Santo *Tomás de Aquino*..., 48).

17 "Con la filosofía arábiga se muestra nuestro escolástico muy familiarizado y él ha sabido juzgar muy bien sus luces y sombras. Parece que ha preciado más a Avicena que a Averroes. Con el *Fons Vitae* de Avicebrón ha discutido varias veces. El libro *More Nebuchim* de Moisés Maimonides le era muy familiar". *Ibid.*, 48.

18 A modo de ejemplo, el final del prólogo del *De Ente et Essentia*: "Ya que debemos llegar de lo compuesto a lo simple y de lo posterior a lo anterior, para que comenzando por lo más fácil sea más convincente la enseñanza, por esto, de la significación del ente ha de avanzarse a la significación de la esencia". *De Ent*, Prom. en Santo Tomás de Aquino: *Del Ente y la Esencia*. Editorial Losada, Buenos Aires, 1940, 12.

herencia fundamental del Doctor de Hipona. Es sintomático destacar que, en la estructura argumental[19] de los artículos de la *Summa*, San Agustín ocupa muchas veces el *Sed contra*, es decir, la proposición que afirma la doctrina de Santo Tomás: San Agustín es, para el Aquinate, autoridad gravitante y tradicional, aunque preserve siempre su derecho a pensar libremente en cuestiones disputadas. Su respeto a la tradición es prudente y fructuoso[20].

3. El pensamiento de Aristóteles. El Aquinate recibe a Aristóteles de un modo complejo y en un contexto polémico[21]. No tiene acceso al texto griego, pero se fundamenta en la fiel colaboración de Guillermo de Moerbeke. Existe entre ambos autores una relación de colaboración extremadamente respetuosa, como lo muestran los numerosos comentarios de Santo Tomás a los libros aristotélicos[22].

En el caso concreto de la metafísica, la herencia es radical, aunque también con las radicales correcciones propias de la inclusión del acontecimiento de la creación en la trama de lo real, la consideración de la potencia –y, por tanto de la contingencia– como causa del devenir y de Dios como Causa Primera y Final de lo real. Sin embargo, el Doctor Angélico no sólo prestó el inestimable servicio de comentar a Aristóteles y de superarlo, sino que, al mismo tiempo, defendió la posibilidad de la constitución de la metafísica como ciencia estricta, es decir, distinta de la teología y, con esto, salvaguardó la posibilidad de un *lógos* acerca de lo real desde la razón natural[23].

19 Tradicionalmente compuesta por un enunciado (*Utrum*, si); dificultades, afirmación (*sed contra*), respuesta (*respondeo discendum quod*) y soluciones (*ad primum*, etc.). Cf. Hermann Pesch, O. (1992): *Tomás de Aquino*, Herder, es el método escolástico de las *quaestiones et responsiones*, heredero del método griego de las investigaciones (*zêtêsis*) y soluciones (*lúsis*), que Aristóteles consagra en *Met*. 3.

20 "La consulta de los autores antiguos es necesaria para el esclarecimiento de la cuestión y la resolución de las dudas. Así como en los tribunales no se puede dar sentencias sin haber oído las partes, así también el que se ocupa de la filosofía llegará más fácilmente a formar un juicio científico definitivo, si conoce las opiniones y las dudas de los distintos autores" (*In III*, *Metaph.* lect 1).

21 Para el complejo proceso de recepción, Cf. Decloux, S. (1967): Temps, Dieu, Liberté dans les Commentaires Aristotéliciens de Saint Thomas d'Aquin. Essai sur la pensée grecque et la pensée chrétienne, Desclée De Brouver, 152-165.

22 Grabmann, M. (1952): Santo *Tomás de Aquino*..., 22-23.

23 Cf. Przywara, E. (1967): *Analogia Entis I*.., 104.

4. Los comentaristas árabes[24]. La referencia al pensamiento árabe nos muestra tres aspectos del estilo del Doctor de Aquino: su universalidad científica, su exigencia hermenéutica y su afán dialógico. El Doctor se abre al universo del saber científico de la época, especialmente rico en las escuelas árabes de pensamiento dada su transmisión de los textos de Aristóteles. Esta misma recepción hace indispensable su recurso en la recta hermenéutica del Estagirita. Los comentaristas árabes eran una referencia obligada al intentar interpretar el verdadero sentido de la metafísica aristotélica.

Finalmente, las polémicas filosóficas que surgieron de la recepción averroísta de Aristóteles y del racionalismo de Siger de Bravante[25] obligaron a Santo Tomás a entrar en diálogo, muchas veces polémico, con las fuentes árabes, aunque siempre científico y respetuoso.

La consideración de las fuentes de la metafísica de Santo Tomás debe llevar a su actualización concreta: el contexto argumental –las fuentes– se expresa en el contexto vital o polémico. Santo Tomás desarrolla su metafísica desde el sagrario de su mundo interior hacia un convulso mundo exterior, donde la irrupción de la imagen aristotélica del mundo amenazaba las convicciones tradicionales del agustinismo y donde la praxis albiguense revivía una metafísica dualista y maniquea, especialmente atractiva en tiempos de crisis.

c. *Contexto polémico*

Es posible advertir un doble contexto polémico: en el seno de la cristiandad[26] (*ad intra*) y fuera de ella (*ad extra*). La crisis aristotélica *ad intra* señala dos

[24] Para una panorámica del pensamiento árabe en la hora de Santo Tomás, Cf. Avicena: *Metafísica*.

[25] Vale la pena transmitir la colorida descripción de Chesterton: "Siger de Bravante habló así: la Iglesia no se equivoca teológicamente pero puede estar en el error científicamente. Hay dos verdades: la verdad del mundo sobrenatural y la verdad del mundo natural, verdad esta que se contradice al mundo sobrenatural (...). En otras palabras, Siger de Bravante dividió en dos la cabeza humana como en el golpe de la antigua leyenda de la Canción de Rolando y declaró que el hombre tiene dos mentes, con una de las cuales tiene que creer de todo corazón y con la otra descreer profundamente. A muchos les parecerá una parodia del tomismo. De hecho, era un asesinato del tomismo" (Chesterton, G. K. [2009]: Santo *Tomás de Aquino*, Homo Legens, Madrid, 80).

[26] Debe entenderse aquí *cristiandad* como el decantado cultural completo de la Edad Media en el que se desarrolla el pensamiento de Santo Tomás.

frentes paradojalmente contrapuestos: por una parte, hay que salvar el recurso a Aristóteles contra el agustinismo tradicional que veía en él una amenaza; por otra, hay que evitar la canonización acrítica de Aristóteles.

Fuera de la cristiandad, se presentan dos frentes polémicos: el diálogo interreligioso con el Islam, donde surgen temas como la creación, la potencia de Dios, etc. y la herejía albiguense, que reeditaba el maniqueísmo, cuyas repercusiones metafísicas serán de importancia capital al delimitar la relación entre el Creador y la creatura, nudo de la metafísica del Aquinate.

1. Contexto *ad intra*

1.1. La defensa de Aristóteles. El primer paso para lograr el progreso de la metafísica como ciencia estricta es admitir la contribución de Aristóteles. Sin embargo, esta admisión tenía costos importantes: es la admisión de la verdad de parte de un pagano que, además, contenía objetivos errores teológicos[27]. Esta polémica, en torno al aristotelismo de Santo Tomás lo siguió incluso después de la muerte[28]. Sus principales opositores fueron los teólogos seculares y franciscanos que apoyaban la tradición agustiniana[29].

1.2. La recepción crítica de Aristóteles. Aunque defensor de Aristóteles, Santo Tomás hubo de recibirlo críticamente, y defender su interpretación cristiana de la interpretación averroísta[30], cuyo máximo exponente fue Siger de Bravante. Averroes sostenía, interpretando a Aristóteles, doctrinas incompatibles con la fe: la doctrina de la eternidad del mundo, la negación de la providencia y del libre albedrío, y la afirmación de la unidad numérica de las

27 El tema es antiguo, como ya se presentó anteriormente: desde el tiempo de los padres se discutió (Tertuliano), se admitió con reservas (Orígenes) o se defendió el recurso a la filosofía (Justino, Clemente).

28 Al punto de que su maestro, Alberto, tuvo que emprender un penoso viaje para defender la memoria de su discípulo en París.

29 "Para estos teólogos, san Agustín era, no sólo en las cuestiones teológicas, sino también en todas las cuestiones filosóficas, el pensador decisivo y los textos aristotélicos los apreciaban más bien como ornamento y recurso de método. Para Santo Tomás, san Agustín era, seguramente, el más grande de los padres de la Iglesia y la más alta autoridad de la teología. Pero a su lado concedía también un importante papel al Estagirita. Surgió, pues, una viva llama, la lucha entre la dirección conservadora del referido agustinismo y el progresivo aristotelismo de Alberto el Grande y Santo Tomás. El teólogo franciscano John Peckham, el principal entre los enemigos de Santo Tomás, se puso decididamente contra él. Se trataba, ante todo, de la enseñanza tomista de la unidad de la forma substancial del hombre" (Grabmann, M. [1952]: Santo *Tomás de Aquino*..., 18).

30 Grabmann, M. (1952): Santo *Tomás de Aquino*..., 16-17; Chesterton, G.K. (2009): Santo *Tomás de Aquino*..., 80.

almas intelectuales de todos los hombres[31]. Luego de una ardua lucha, Santo Tomás fue testigo de la condenación del averroísmo en 1270.

2. Contexto *ad extra*

2.1. Diálogo interreligioso. Las misiones en el Islam y su constante amenaza en las fronteras de la cristiandad urgieron a Santo Tomás a considerar y exponer los fundamentos de la teología y metafísica occidental en la *Suma contra Gentiles*. La cuestión radica esencialmente en la determinación de la relación existente entre Dios y la creatura[32], sobre todo, en la determinación del poder de Dios y su providencia y en la salvaguarda de la realidad propia del ente creado[33].

2.2. El maniqueísmo albiguense[34]. El Doctor Angélico vio el desarrollo alarmante de la herejía albiguense o cátara. De raíz antigua, sostenía que lo propiamente humano es la presencia del espíritu, que se oponía a la materia corrupta. Esta convicción dualista era acompañada, por una parte, de un grave libertinaje moral y, por otra, de una gran ignorancia marcada también por conveniencias políticas[35]. Santo Tomás ve en él la amenaza metafísica, la más radical y grave de todas, ya que la creación –el ser– es buena, posee realidad, legalidad y eficacia propia y objetiva, reconocible y comunicable. Detrás del maniqueísmo, se esconde un panteísmo nihilista de repercusiones fatídicas para la cultura humana. La oposición entre espíritu y materia, lleva a la confesión de dos principios y, por tanto, de ninguno. Frente al *pesimismo* maniqueo, Santo Tomás opone el *optimismo* metafísico: *el ser es, puede ser conocido, puede ser dicho* y *es, en sí, bueno*.

Ya visto el espectro de su contexto, en sus fuentes y en su polémica, será necesario dirigir, brevemente, la mirada a su motivación interna y propia.

[31] Doctrina conocida como *monopsiquismo*, basada en la doctrina aristotélica de la universalidad de la forma, que se identifica con el alma, resultando, en el hombre, sólo el cuerpo como principio de individuación.

[32] Es la aporía de la identidad de Dios consigo mismo y la posibilidad de una acción *ad extra* que no lo devalúe en su dignidad ontológica, salvaguardando la desemejanza entre Creador y creatura.

[33] Es la aporía de la libertad de la creatura y de la providencia del Creador, salvaguardando la semejanza entre ellos, que hace posible el conocimiento y la libertad.

[34] Chesterton, G. K. (2009): Santo *Tomás de Aquino*..., 85-106.

[35] El fenómeno de la herejía albiguense está siendo reestudiado desde una perspectiva sociopolítica, que ha dado grandes luces respecto a su origen y su trágico destino.

d. Motivación interna

Es una ley permanente que, en el obrar de los filósofos, se manifiesta, de una manera inequívoca, su ser más profundo. Sin embargo, en el caso de Santo Tomás, esta manifestación llega al ejemplar: su vocación filosófica se identifica con su vocación humana fundamental y ésta, con su vocación sobrenatural. Se trata de un filósofo santo o, mejor, de un santo filósofo.

En Santo Tomás, la consideración material de la actividad humana como *teoría* –visión– se relaciona íntimamente con su experiencia formal. Su vida fue teorética, en el sentido más amplio y digno, en su alcance más radical y extremo. Fue un *homo philosophicus*, en cuanto fue un hombre profundamente humano y profundamente sobrenatural. La estructura de la *Summa*, que comienza por la primacía de Dios (*S. Th.* I) y termina por su economía salvífica (*S. Th.* III) es expresión de su alto ideal humanista[36], expresada magistralmente en la inclusión de *S. Th. II*, 1[37].

Su santidad, lejos de obstaculizar su vocación intelectual e interrogativa, la proyectó hacia límites insospechados, le otorgó coherencia interna y peso vital y le dio, finalmente, una penetración sintética capaz de admirarse ante el espectáculo complejo de lo real, con afán de unidad y afirmación, confirmando su vocación metafísica[38] y mostrando su método científico.

e. Hacia la configuración de un método metafísico[39]

El primer rasgo que destaca de Santo Tomás es su coherencia y discreción de vida. El estudio como ascética y mística es ejercicio constante de elevación, anhelo de afirmación y esperanza de visión de la unidad de lo real en Dios, su Creador.

1. La elevación. El método del Doctor de Aquino comienza por el examen de lo singular, de lo compuesto, para llegar a lo universal

[36] Del humanismo amplio y verdadero, no reductivo, como el que ha querido mostrar la modernidad. A este respecto, esperamos la conclusión del P. Aníbal Edwards, respecto al concepto de *humanismo*, a cuyos primeros esbozos hemos podido acceder.

[37] Para una descripción del movimiento metafísico global de la Suma, Cf. Edwards, A. (1987): *Un tesario de Antropología Filosófica...*, 13-17.

[38] Para ahondar en su rico registro espiritual, además de sus escritos místicos y los prólogos de sus obras, Cf. Chesterton, G. K. (2009): Santo *Tomás de Aquino...*, 107 ss; Grabmann, M. (1954): Santo *Tomás de Aquino...*, 29 ss; y Grabmann, M. (1946): *La vida espiritual de Santo Tomás de Aquino. Expuesta según sus obras y las actas del proceso de canonización.* Editorial Guadalupe, Buenos Aires.

[39] Cf. Grabmann, M. (1954): Santo *Tomás de Aquino...*, 27-47.

y lo simple[40]. Esta consideración pasa por el ejercicio de la escucha y del diálogo: con la tradición[41] y con los adversarios[42] y, de modo formal, en el caso de la metafísica, por la consideración formal de las creaturas en *cuanto tales*[43]: desde su propia realidad, legalidad y eficacia.

2. La afirmación. La búsqueda del ser de los entes se vuelve hacia la afirmación de la verdad común y comunicable. La palabra, la escritura y la enseñanza son los vehículos expresivos del contenido de la verdad del ente, que es su sentido metafísico[44]. Santo Tomás afirma lo real "analógicamente"; esta tensión interna marca el rumbo completo de su búsqueda metafísica[45]. La afirmación en Santo Tomás siempre es dialógica, como se ve en la estructura formal de la *quaestio*: expresión de su proceso interno del pensar[46].

3. La visión. Sin embargo, en Santo Tomás, la semejanza siempre se desarrolla en la desemejanza y la afirmación es signo de la expectación de la luz y la contemplación definitiva. La verdadera ciencia es la ciencia de Dios y de los santos[47], ciencia que se alcanza en la estructura recíproca del don y la donación, que trasciende las categorías creaturales, aunque sólo desde ellas es posible. En Santo Tomás todo es esperanza de visión, de amorosa y vital posesión de la Verdad, como queda expresada en su petición anecdótica: *¡No tus cosas, sino Tú mismo!*

40 Cf. *De En*, proem.

41 Cf. *In III, Metaph.* lect 1.

42 "En la aceptación lo mismo que en el repudio de las opiniones, no debe el hombre dejarse guiar por el amor o por el odio hacia quien las representa, sino antes bien, por la certidumbre de la verdad" (*In XII. Metaph.* lect. 9).

43 "Pues la filosofía las considera [a las creaturas] en cuanto son tales, por lo cual según los diversos géneros de las cosas existen las diversas partes de la filosofía; la fe cristiana, en cambio, las considera no en cuanto tales (...) sino en cuanto representan la grandeza divina y de algún modo ordenan al mismo Dios" (*Contr. Gen* II, IV).

44 La anécdota de la revelación de Cristo Crucificado es elocuente: *Bene scripcisti de me, Thoma*, –bien escribiste de mí Tomás!–; es decir, toda la vida del Aquinate volcada en el *lógos*, como expresión de la verdad del mundo y de Dios.

45 Cf. S. *Th.* I q. 13; Przywara, E. (1967): *Analogia Entis I...*, 8 ss.

46 Cf. Grabmann, M. (1954): Santo *Tomás de Aquino...*, 33.

47 S. *Th.* I q. 1.

Síntesis

1. En el movimiento fundamental de la metafísica, la figura de Santo Tomás de Aquino muestra un momento privilegiado de síntesis. Su relevancia metafísica consiste en haber atendido, de un modo objetivo, la experiencia originaria del ser como creatura y en haber llevado la pregunta que interroga por ella a su límite fundamental último: la contingencia y finitud del ente creatural es efecto y signo desemejante de la necesidad y eternidad del Ser Eterno, que es Dios.
2. El transcurso biográfico de Santo Tomás refleja su actitud metafísica: la contemplación de la verdad como contenido y forma de su actitud vital.
3. El contexto de Santo Tomás es doble. Por una parte, la amplitud de sus fuentes muestran su genio científico; por otra, el contexto polémico, *ad intra* y *ad extra*, determinan las concreciones objetivas de su original pensamiento metafísico.
4. En Santo Tomás, la consideración material de la actividad humana como *teoría* –visión– se relaciona íntimamente con su experiencia formal: su vida fue teorética, en el sentido más amplio y digno, en su alcance más radical y extremo. Fue un metafísico, profundamente humano y profundamente sobrenatural.
5. Su método está marcado por una tensión de síntesis y de trascendencia propiamente metafísica. El estudio como ascética y mística es ejercicio constante de elevación, anhelo de afirmación y esperanza de visión de la unidad de lo real en Dios, su Creador.

2.7.2. Santo Tomás de Aquino: una teoría del ente finito

La descripción de la metafísica de Santo Tomás como teoría del ser creatural tiene su origen en una teoría del ente finito. Se trata, en efecto, de una descripción con pretensión científica dirigida hacia el lugar fundamental desde el cual es posible elevar la pregunta que interroga por el ser: el ente.

Santo Tomás desarrolla su pensamiento en íntima solidaridad con la tradición griega: el ente es el lugar del ser y, por tanto, la sede de toda ontología. Sin embargo, Santo Tomás agrega, desde la aceptación de una causa primera extrínseca. Esto implica una diferencia específica con la teoría del ente aristotélica: la nota de su finitud.

Para Santo Tomás, el ente es, en sentido estricto, un existente; es decir, una esencia en acto, realizada en el horizonte de lo real. Su concepto (esencia) se realiza en el acto de ser (existencia). Esta distancia entre acto y esencia es la definición de su finitud, finitud que, por una parte expresa su contingencia y su carácter creatural y, por otra, la tensión hacia el Infinito, la Causa Primera de su esencia y existencia: Dios.

Para lograr esclarecer el contenido de esta teoría será pedagógicamente conveniente desarrollar sus términos, mostrando en ellos y en sus relaciones recíprocas el dinamismo propio de la metafísica de Santo Tomás.

a. La teoría como método

Para el Doctor de Aquino, la pregunta que interroga por el sentido del ser tiene un carácter especulativo propio de la naturaleza misma del hombre: es la plenitud natural del ideal de la vida contemplativa ya propuesto por Aristóteles[1], con un fundamento teológico y escatológico. Lo propio y específico del hombre es la encarnación de un espíritu llamado a la visión (*visio*) de la esencia divina.

Sin embargo, la teoría de Santo Tomás es método de su pensar metafísico. Se trata de acceder al sentido y la constitución del ente, desde la visión de su realidad en acto, de su presencia –como acontecimiento– en el horizonte de lo real. La introducción a su opúsculo *De Ente et Essentia*, al declarar su objetivo, es elocuente:

> Puesto que un error pequeño al principio, grande es al fin –según dice el Filósofo en el libro primero de El cielo y el mundo– y el ente y la

[1] Cf. *E.N.* 10, 7.

> esencia es lo primero que es concebido en el entendimiento– según dice Avicena en el comienzo de su Metafísica– por esto, en primer lugar, para que no ocurra que erremos por ignorancia de ellos y para aclarar la dificultad de ellos, hemos de decir qué se significa con el nombre de ente y de esencia y cómo se encuentran en lo diverso (*in diversis*)...[2]

Lo primero concebido en el entendimiento es el concepto (lógica) de tal ente (ontología). La contemplación metafísica de lo universal y necesario comienza en el examen del *ente* particular y contingente y en la aparición a la conciencia de su forma substancial desmaterializada (en el caso de las substancias compuestas) o de su esencia (en las substancias simples o separadas).

Sin embargo, tal ente[3] aparece a la conciencia como dato finito, contingente y diverso. Este estado de la cosa en sí marcará el método metafísico de Santo Tomás. Desde lo compuesto a lo simple, de lo posterior a lo anterior, en síntesis, del ente a la esencia:

> Ya que debemos llegar de lo compuesto al conocimiento de lo simple y de lo posterior a lo anterior, para que comenzando por lo más fácil sea más conveniente la enseñanza, por esto, de la significación de ente (*ens*) ha de avanzarse a la significación de esencia (*essentia*).[4]

El camino de Santo Tomás comenzará, entonces, con el esclarecimiento de la realidad del ente, en la diversidad de su dato fenoménico[5] para mostrar, desde esa misma diversidad, cuál es el rasgo constitutivo de esa realidad (su esencia) y cuál es el rasgo o el evento por el cual esa realidad aparece como real (su existencia).

b. *El ente: su existencia y su esencia*

Santo Tomás comienza su análisis del ente poniendo el acento en que el ente es una entidad (esencia) existente. Es por esto que lo ente se dice primariamente de la substancia y secundariamente de los accidentes:

[2] Santo Tomás de Aquino: *Del ente y la esencia*. Traducción del latín por Mons. Luis Lituma P. y Alberto Wagner de Reyna. Editorial Losada, Buenos Aires 1945, Proem. p. 11. En adelante *De Ent.* seguido por el número del capítulo y de la página de esta edición.

[3] Que para Aristóteles es la *ousía* primera.

[4] *De Ent.*, proem. p. 12.

[5] Es decir, en la diversidad de su aparición en lo real.

> Pero en cuanto que ente se dice absoluta y primariamente de las sustancias y secundariamente y como por analogía de los accidentes, de aquí que la esencia propia y verdaderamente es en las substancias y solamente de algún modo y por analogía en los accidentes[6].

Siguiendo a Aristóteles, lo primeramente real y cognoscible es la substancia como *ousía primera*: el existente individual y concreto, este es el ente. De él se predica directamente, y por él mismo (*per se, katà autó*), la esencia. Los accidentes, que inhieren en la substancia, sólo poseen una esencia relativa que sigue a su ser relativo; por tanto, su predicación es por accidente (*per accidens, katà sumbêbêkos*)[7].

Por tanto, la analítica del ente debe comenzar desde el ente compuesto hasta el ente simple, captando, por una parte, cómo se realiza su existencia y, por otra, cómo se predica de cada uno de ellos la esencia.

Para realizar esta analítica, se declarará el sentido de la existencia y la esencia en el ente, para luego revisar la relación de estos dos principios en cada uno de los entes posibles.

1. Existencia (*esse*): el acto de ser de un ente. Esta definición posee una capital importancia, tanto para la ontología como para la metafísica. Para la ontología, el dato fundamental consiste en que la trama del ente es el acto, la energía que subyace y unifica la diversidad de lo real. Es por esto que, para Santo Tomás, el principio de individuación de las substancias privadas de materia será la proximidad al Acto Puro que es Dios[8]. Para la metafísica, el

[6] *De Ent*, 1. p. 17.

[7] Hay que recordar los dos modos en los cuales se predica el verbo ser en la preposición categórica o juicio simple, según Aristóteles: Cuando el predicado le conviene al sujeto de manera real se trata de una predicación *kata auto* –según él mismo– (este juicio es el propio de la ciencia), por ejemplo, la luna es un planeta: el ser planeta conviene a la luna. Sin embargo, cuando el predicado no le conviene al sujeto plenamente o sólo virtualmente se trata de una predicación *kata sumbebekós* (por accidente), como "la luna es una diosa". Al respecto, un texto de Aristóteles: "Por ejemplo, Homero es algo –digamos un poeta– ¿se sigue de esto que él es? No, porque el "es" es predicado accidentalmente (*kata sumbebekós*) de Homero; porque el "es" se predica de él porque él es un poeta, no en virtud de él mismo (*katha auto*)". *De Int.* 25 a 25-28. Cf. *An post.* 2, 92 b 4-7 y Boecio, *in Int* 27-9, pp. 375-376.

[8] "En estas substancias, empero, aunque son formas sin materia, no hay omnímoda simplicidad; no son actos puros sino tienen mezcla de potencia (...) Toda esencia o quididad puede entenderse sin esto: que entendamos algo de su existencia. Puedo entender que sea un hombre o el fénix y, sin embargo, ignorar si tienen existencia entre las cosas de la naturaleza" (*De Ent.* V, 53).

dato fundamental es que la existencia en el ente finito siempre es dada: todo acto proviene de una causa, en este caso, que es el primero y fundamental de todos los actos, la causa es Dios mismo, Acto Puro[9]. La existencia (*esse*) es, por tanto, el principio de la tensión creatural: el ente es creado, puesto en la existencia, como efecto de una causa que es pura existencia: Dios.

2. Esencia (*essentia*): es aquello por lo cual algo "se dice" ser[10]. La esencia es lo común y universal que conviene a la multiplicidad de los entes de un mismo género[11] o especie[12]. Es, por tanto, en el ente, su "forma"[13] y en la mente, la "idea", "concepto" o "naturaleza". Es, en síntesis, la "definición"[14], que muestra la "quididad"[15] de la cosa. La esencia denota la aparición del ente en el pensamiento y en el lenguaje, dado que sólo existe conocimiento de lo universal y comunicable. La esencia, es, por tanto, el principio de la ciencia estricta, dado que es el sujeto o predicado de la proposición categórica, aquella en la cual aparece, en primer lugar, la verdad del ente.

3. Relación de la existencia y la esencia en el ente finito. Para Santo Tomás "*es evidente que la existencia es algo distinto de la esencia o quididad, a no ser que haya alguna cosa cuya esencia o quididad, sea su existencia*"[16]. Es un dato de la experiencia el que podamos pensar entes sin un contenido real[17]. Es más, el grado de realidad, de fortaleza ontológica viene dado por su proximidad a la substancia primera: el ente concreto existente. Desde este punto de vista, la esencia –lo que es–, en tanto que universal, se realiza en el acto de ser –existencia– particular. Existe una distinción ontológica radical entre el

9 "Y como todo aquello que es otro se reduce a aquello que es por sí, como a la causa primera, es necesario que haya alguna cosa que sea para todas las demás causa de su existencia por ser ella únicamente existencia" (*De Ent.* V, 56).

10 Cf. *De Ent.* I, 14 ss.

11 El *género* es un concepto que conviene a todos los individuos en toda la extensión del concepto (por ejemplo, la animalidad, conviene a vertebrados e invertebrados).

12 La *especie* es un concepto que conviene a todos los individuos en la comprensión del concepto (por ejemplo, ser vertebrados, respecto al ejemplo anterior).

13 "Se dice también forma, en cuanto forma se significa la perfección o certeza de cada una de las cosas" (*De Ent.* I, 15).

14 Es el concepto complejo que muestra lo que una cosa es.

15 "El nombre de quididad se deriva de aquello que es significado por la definición. Pero esencia se dice según que por ella y en ella el ente tiene ser" (*De Ent.* I, 16).

16 *De Ent.* V, 54.

17 Es el caso de la memoria, la imaginación y la fantasía.

concepto y su acto, esta distinción radical es la que posibilita el conocimiento y la conciencia[18]. La fortaleza de esta distinción es que, por una parte, explica la diversidad entitativa de lo real en su unidad esencial[19] y, por otra, que otorga a lo real una tensión metafísica originaria: la necesidad de un Acto Puro, en el cual la esencia se identifique con la existencia que pueda poner en acto –existencia– cada una de las realidades "decibles" en el mundo, es decir, de las cosas reales que aparecen en el lenguaje[20].

Esta relación entre existencia y esencia en el ente tiene diversos grados y matices toda vez que el acto de ser se predica real pero analógicamente de cada uno de ellos. Es necesario, entonces, revisar la modalidad de la relación en cada uno de los entes posibles.

4. Modalidad de la relación en los entes posibles. *Santo* Tomás sigue, en líneas generales, la ontología aristotélica de las tres substancias (primera, segunda y divina) realizando distinciones más prolijas, como muestra en el párrafo final del *De ente*:

> (...) de esta manera queda patente cómo la esencia está en las substancias y en los accidentes, y de qué manera en las substancias compuestas y simples y cómo se encuentran en ellas todas las intenciones universales lógicas, excepto en el primer principio, que es la culminación de la simplicidad, al cual no conviene el concepto de género o especie y por consiguiente ninguna definición por su simplicidad. Y en esto está el fin y el término de este discurso[21].

Santo Tomás utiliza la clasificación de las substancias (compuestas y separadas) y las ideas, para revisar cómo "está" (existencia) en ellas la esencia.

18 Contra la opinión del idealismo hegeliano que identifica lo real con la idea. Desde este punto de vista, ¿cómo se explica el devenir?

19 Que hace posible el *lógos* y la comunicación.

20 "Luego, es necesario que todas las cosas cuya existencia es distinta de su naturaleza tengan su existencia en otra" (*De Ent.* V, 55).

21 *De Ent.* VII, 77.

Substancia	Existencia	Esencia
Substancias compuestas.[22]	Es el acto de ser del compuesto. Tiene su existencia en los individuos.	En ellas la esencia es la materia y la forma.[23]
Intenciones lógicas[24]: se trata de los conceptos o ideas.	Tienen su existencia en los individuos y en el alma.[25]	Son: el género, la especie y la diferencia específica[26], que determinan la definición.
Las sustancias separadas: el alma, las inteligencias y la causa primera.[27]	En el alma y las inteligencias separadas no existe composición de materia y forma sino de forma y existencia[28]. Su principio de individuación es la vecindad con el primer principio[29].	Son: el alma como forma del cuerpo y las inteligencias, formas separadas que no informan materia.[30]
La substancia divina.[31]	Es acto puro inteligente y causa de todas las existencias.	Es inteligencia pura en acto, sin mezcla de potencia y de materia.

22 Se trata del ente concreto existente; el ejemplo de Santo Tomás es el hombre, cuya esencia es ser alma y cuerpo en una unidad substancial. Cf. *De Ente* II, 18 ss.

23 "Queda pues que el nombre de esencia en las substancias compuestas significa aquello que es compuesto de materia y forma" (*De Ente* II, 20).

24 Es lo que llama Aristóteles las substancias segundas o ideas.

25 "Esta naturaleza tiene un doble ser; uno en los individuos, otro en el alma" (*De Ent.* IV, 41).

26 "Y por esto queda que el concepto de género o especie o diferencia convenga a la esencia, en cuanto es significada a manera de un todo, como en el nombre de hombre o de animal, en cuanto implícitamente contiene todo aquello que es un individuo" (*De Ent.* IV, 39).

27 Cf. *De Ent.* V, 48 ss.

28 "De donde en el alma y en la inteligencia de ningún modo hay composición de materia y de forma, de modo que se tomara en ellas la materia como en las substancias corporales; lo que hay, empero, allí, es composición de forma y existencia" (*De Ent.* V, 50).

29 "La forma no tiene –en cuanto es forma– dependencia de la materia; pero sí se encuentran algunas formas que no pueden ser sino en la materia, les acontece esto por cuanto que están distantes del primer principio, que es acto primero y puro. Por lo cual, aquellas formas que son vecinísimas al primer principio son formas de suyo, subsistentes sin materia, y tales formas son las inteligencias" (*De Ent.* V, 51).

30 Su composición es de acto y potencia, Cf. *S.Th.* I-II, q. 75-76.

31 "Este ser que es Dios es de tal condición que no puede hacérsele ninguna adición, de donde por su propia pureza es ser distinto de todo otro ser" (*De Ent.* VI, 61).

c. El ente finito

El pensamiento de Santo Tomás no es sólo una ontología del ente, sino además, una metafísica de lo real. En efecto, la teoría no concluye con una descripción del modo en el que se relacionan la esencia y la existencia en los entes, sino en el planteamiento de la pregunta que interroga por su trama interna y propia. Desde este punto de vista, la afirmación de Santo Tomás es categórica, clara y coherente: las cosas (entes) son finitas:

> De un segundo modo se encuentra la esencia en las sustancias creadas intelectuales, en las cuales la existencia (*esse*) es distinta de la esencia aunque es esencia sin materia. De donde la existencia (*esse*) de ellas no es absoluta, sino recibida –por lo tanto, finita y limitada a la capacidad de la naturaleza del recipiente–.[32]

La existencia siempre es recibida, no es absoluta sino relativa, finita y limitada, lo que lleva una consideración "asintótica" de lo real. La existencia es participada *analógicamente*, incluso en las substancias separadas. Es así como la *finitud* del ente depende de la *infinitud de Dios*. Esta tensión metafísica fundamental traspasa la mera ontología del ente y lleva hacia la elevación de la pregunta que interroga por la causa extrínseca: ¿desde dónde el ente? ¿Desde su finitud? ¿Desde la infinitud de Dios?

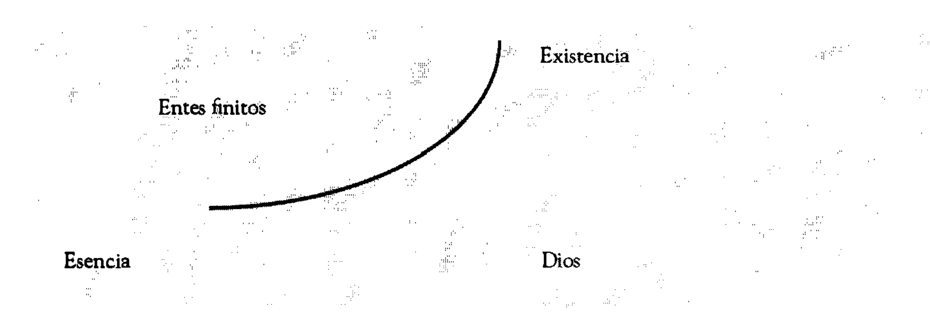
Revisemos brevemente los rasgos de la finitud del ente creado:

1. Se trata de una finitud relativa. La relación se enmarca así en la trama fundamental de lo real[33]. El ser creatural es referido porque su existencia es comunicada en participación analógica. Se trata de una atribución gratuita que constituye el misterio de lo real.
2. Se trata de una finitud determinada. Es el sentido de límite y de distinción el que marca la trama de lo real: la distancia, la desemejanza, el salto, son expresiones que permiten denotar esta estructura polar abierta a una plenitud siempre mayor.
3. Se trata de una finitud dinámica. Podemos hacernos una idea gráfica de la distinción entre Creador y creatura. Sólo en Dios existe identidad entre esencia y existencia. Todo lo real es *dunamis*, en el sentido de acto y potencia conjuntos orientados desde

---

[32] *De Ent.* VI, 62.
[33] Cf. *S. Th.* I q. 45 a. 3.

y hacia la plenitud del primer principio que es Dios, como se ve en el siguiente esquema:



Como es posible ver: los entes finitos se encuentran asintóticamente entre la pura posibilidad de la esencia y el acto de la existencia. Jamás les es dada la identificación, lo que, por una parte constituye su trama interna más propia y, por otra, el dinamismo interno de todo lo real.

Síntesis

1. El primer estadio de la metafísica de Santo Tomás es la teoría como plenificación de lo más propio y específico del hombre que es la contemplación expresada en el *lógos*.
2. Esta teoría se convierte en método: de lo compuesto a lo simple, de lo finito a lo infinito.
3. El lugar del ser es el ente, el individuo concreto existente, en él se realiza, de un modo individual el acto de ser (existencia) que se comunica universalmente (esencia).
4. La existencia es el acto de ser, comunicado por la causa primera.
5. La esencia es lo que hace al ente decirse tal, es decir, su concepto, naturaleza, forma o quididad.
6. En el ente finito no existe la identificación entre esencia y existencia.

7. La esencia y la existencia se relacionan según la clase de substancias que existen en el orden de lo real[34].
8. El ente finito es el nudo de la ontología de Santo Tomás, este nudo reclama, sin embargo, una metafísica de la causa primera: la existencia siempre es don que marca la finitud y limitación del ente referida a la infinitud de Dios.

[34] A modo de resumen, cf. *De Ent.* VI.

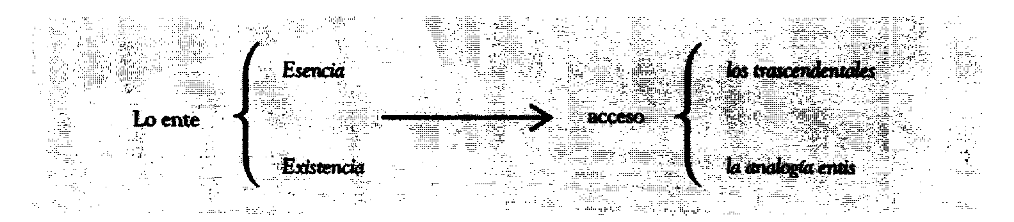
2.7.3. Santo Tomás de Aquino: la doctrina de los trascendentales

En el título anterior se describió la teoría del ente finito de Santo Tomás: lo real posee una estructura tal que es presencia (existencia) e inteligibilidad (esencia). El ente –lo que es– está instalado en el horizonte de lo real como tensión real entre su idea inteligible y su acto de ser concreto. Esta teoría explica bien, por una parte, el problema de la inteligibilidad de lo real y, por otra, muestra formalmente el límite del ente finito: es ex-sistencia, está "desde y hacia" lo Infinito. Con esto, se plantea un problema fundamental: *¿cuál es el acceso al ser del ente?* La pregunta por este acceso es la cuestión de este título.

Para lograr una recta comprensión del problema en la clave de Santo Tomás, es necesario reconocer una doble estructura en la pregunta que interroga por el acceso al ser del ente.

De hecho, el ente se manifiesta como inteligible al entendimiento humano, "se ofrece" en el acto del conocimiento. Ante esta realidad, será necesario preguntar por la *manifestación* del ente al intelecto. ¿Qué dice el ente de su ser en su proceso manifestativo? Este es el problema de los trascendentales[1].

Sin embargo, esta misma "oferta" o "manifestación" del ente lo muestra como algo "dado": su existencia es participada de un modo real y finito. ¿Cómo se relaciona lo finito y lo infinito y cómo aparece en el lenguaje esta relación? Este es el problema de la analogía del ser (*analogia entis*)[2]. Un esquema puede ayudar:



[1] Para los trascendentales, es indispensable la lectura de la cuestión primera del *De Veritate*: SANTO TOMÁS DE AQUINO: *De Veritate*. Traducción, prefacio y notas de Humberto Giannini y Óscar Velásquez. Editorial Universitaria. Santiago, 1996. 177 págs.; como obras complementarias, Cf: CORETH, E. (1964): *Metafísica; una fundamentación metódico-sistemática*. Ariel, Barcelona, 263 ss; ALVIRA, T. - CLAVELL, L. - MELENDO, T. (1989): *Metafísica*. Eunsa, Pamplona, 129-171; GONZÁLEZ ÁLVAREZ, A. (1979): *Tratado de Metafísica*, Ontología. Gredos, Madrid, 3 s.s; SCHULEMANN, G. (1929): *Die Lehre von den Traszendentalien in der Scholastischen Philosophie*. Meiner, Leipzig. FERRATER MORA, J.: *Trascendental, Trascendentales en Diccionario de Filosofía* IV, p. 3.313.

[2] Cf. PRZYWARA, E. (1967): *Analogia Entis* I..., 104 ss.

El camino que va desde el ente a la esencia está marcado por los rasgos que el ente muestra en su manifestación al intelecto y que es la base de la ontología, como ciencia primera del ente finito. Sin embargo, el camino que va del ente a la existencia muestra la realidad de continuidad y discontinuidad con lo Infinito, constituyendo la base de la metafísica. La propia estructura del ente finito reclama esta doble aproximación que respeta la índole metafísica del ente finito: realidad, legalidad y eficacia finita inteligible y existente en y desde el Infinito, que es Dios.

El punto central de este desarrollo está en un hecho primero: lo real puede ser conocido, el ente es inteligible, como sostiene Santo Tomás: "*Ahora bien, es ente aquello que, en primer lugar, concibe el entendimiento como más evidente y en lo cual resuelve todas sus concepciones*" (*De Ve*. q. 1, *resp*.)[3]. El punto está recogido de la mejor tradición aristotélica: la ciencia primera es la ciencia del ente en cuanto que es ente[4].

Sin embargo, cuando la palabra "ente" aparece en el lenguaje y, por tanto, en la conciencia, expresa o dice un sentido propio, según la relación que establezca con sí mismo, con la inteligencia o con la voluntad. Estos sentidos, que son propios del ente y que lo hacen inteligible reciben el nombre de conceptos "trascendentales". Para desarrollar esta doctrina será necesario proceder en cuatro pasos: (a) La inteligibilidad del ente y su propiedad trascendental. (b) El ente y las propiedades trascendentales. (c) La "conversión" de los trascendentales. (d) Posteridad metafísica de la doctrina de los trascendentales.

a. La inteligibilidad del ente y su propiedad trascendental

El ente posee una prioridad ontológica y lógica[5], ya que es lo que primeramente concibe el intelecto. Sin embargo, esta manifestación al intelecto está llena de sentido: lo ente en cuanto tal posee propiedades o atributos que le son propios y que aparecen en el proceso de su manifestación al intelecto. Estas propiedades son los llamados "conceptos trascendentales".

Pero, ¿por qué el ente es capaz de revelar el ser en su manifestación? Porque su estructura, de esencia y existencia, refiere al horizonte del ser: esta

[3] Todos los textos de este opúsculo están tomados de: Santo Tomás de Aquino: *De Veritate*. Traducción, prefacio y notas de Humberto Giannini y Óscar Velásquez. Editorial Universitaria. Santiago, 1996. 177 págs.

[4] Met. IV, 1, 1003 b 20.

[5] En el sentido más fuerte de ente: sustancia primera o *ousía*, como aquel capaz de ser sujeto de una proposición.

es la propiedad trascendental del ente. De hecho, cada ente es una referencia al ser, es una huella, un vestigio[6] de su presencia que constituye lo real. Lo ente es trascendental en dos sentidos diversos, pero coordinados:

(a) Su existencia trasciende más allá de sí y es capaz de llegar al intelecto. Posee una estructura difusiva, capaz de ser causa de conocimiento y condición de posibilidad del pensar y del lenguaje: que el ente sea, y sea tal, es condición necesaria del conocimiento.

(b) Su esencia trasciende la universalidad del concepto y la particularidad del ente individual. Para aclarar esto es necesario recordar algunas nociones de lógica: el concepto es aquella especie mental que denota lo que una cosa es; existen conceptos universales (ejemplo, "hombre") que denotan el universal común a muchos individuos, y existen conceptos particulares que denotan entes singulares en su singularidad (ejemplo, "Pedro"). Sin embargo, lo ente –la esencia y la existencia– se dice tanto del universal como del particular. Es por esto que el ser jamás es género universal o especie, trasciende el género universal y la especie individual. Es, por tanto, trascendental[7].

Entonces, *la inteligibilidad del ente* es, en cierto modo, *su propiedad trascendental*. En efecto, que el ente sea cognoscible se debe a *su capacidad de salir de sí* de tal modo *que su esencia y su existencia muestran su trascendencia:* ascienden a través de lo universal y lo particular para manifestar el ser en el ente. En este sentido, la propiedad trascendental del ente es el núcleo de la metafísica

[6] En la nomenclatura de San Agustín y de Santo Tomás, Cf. *S. Th.* I q. 45 a. 7.

[7] Pese a que Aristóteles llamó "primeros géneros" o "grandes géneros" a las propiedades trascendentales, no son nunca géneros, como él mismo prueba en *Met.* 11, 1059 b 30; *Top.* 144 a 31 b 11, doctrina reiterada por Santo Tomás en *S. Th* I q. 3 a. 5. El argumento fue formalizado por Bochénski (Cf. BOCHÉNSKI, J. M.: *Ancient Formal Logic*, p. 34): si existe un género universal, en este caso el ser, debe existir una diferencia específica que constituya la especie. Por ejemplo: Si el género es el "ser", y el "viviente" es "ser vivo", donde vivo sería la diferencia específica. Sin embargo, la diferencia específica debe ser distinta del género y "vivo" ya es expresión de ser; por tanto, el "ser" es algo mayor –trascendente– del género y, sin embargo, constituye la especie. Es más universal que el universal y es más particular que el individuo; es, por tanto, trascendental. Este equívoco fundamental es el que critica Kant y luego hace explícito Heidegger: el ser no es un "concepto universal", porque si lo fuera, no estaría en el particular; tampoco es particular, porque no estaría en el universal, nuevo indicio de su carácter trascendental. Para este punto, Cf. HEIDEGGER, M.: *Ser y Tiempo*..., 12 ss.; FERRATER MORA, J.: "Trascendental, trascendentales", *Diccionario de Filosofía* IV, p. 3.313.

fundamental: el ente muestra el ser porque posee en sí un "más allá" de sí, que es lo propia y específicamente metafísico.

b. Lo ente y las propiedades trascendentales

Una vez que Santo Tomás ha sentado la posibilidad de la inteligibilidad del ente, aborda su "explicitación". Su punto de arranque es la identificación de lo verdadero y lo ente: "*y parece que lo verdadero (verum) es en todo lo mismo que lo ente (ens)*" (*De Ve.* q. 1, 1). Santo Tomás indaga qué es la verdad y, para ello, comienza con una afirmación fundamental: lo verdadero es lo que es. El punto es capital, porque toda definición es convertible[8]: decir que lo ente es lo verdadero, es decir que lo verdadero es lo ente. ¿Cómo es posible esa predicación del ser?

Santo Tomás sostendrá, basado en la propiedad trascendental de lo ente, que lo ente, según las distintas relaciones que establezca, manifiesta rasgos del ser que son trascendentales. Estas son las llamadas *propiedades trascendentales* o, simplemente, los "*trascendentales*".

En efecto, cuando *lo ente* se afirma de sí mismo, lo ente es ente (*ens*); cuando se le considera absolutamente, lo ente es cosa (*res*); cuando se le considera relativamente es "algo" (*aliquid*); cuando se le considera en sí es uno (*unum*); en su relación al intelecto es verdadero (*verum*) y en su relación a la voluntad es lo bueno o deseable por sí (*bonum*)[9].

1. Lo ente es (*ens*): "*Nada, sin embargo, puede agregarse como naturaleza extraña al ente –al modo en que la diferencia se añade al género y el accidente al sujeto– pues, cualquier naturaleza es esencialmente ente*" (*De Ve.* I q. 1 *resp.*). Cuando Santo Tomás afirma que "lo ente es ente" es necesario sostener dos realidades:

(a) Lo ente es lo trascendental a todo ente como concreto existente, es decir, se refiere al "ente en cuanto ente"[10] de Aristóteles.

(b) El ente es lo que tiene ser. Por tanto, cuando la palabra 'ente' (*ens*) aparece en el lenguaje refiere a su propiedad trascendental. Cada vez que utilizamos el término 'ente' denotamos el ser manifiesto

[8] Es el principio de transitividad y una de las leyes básicas de la definición.
[9] Cf. Todo el desarrollo de *De Ve.* I. q. 1 resp.
[10] Met. 4, 1, 1003 b 20.

en "este" ente particular, sea sustancia o idea: el ente es signo y sacramento del ser.

2. Lo ente es cosa (*res*): "*Y así que se usa el nombre de 'cosa' que, según Avicena al comienzo de su Metafísica, difiere en esto de 'ente': en que 'ente' se toma del acto de ser, mientras que el nombre 'cosa' expresa la quididad*[11] *o esencia del sujeto*" (*De Ve.* I q. 1 *resp.*). Ser cosa es, por tanto, denotar esencia. Es importante destacar que:

El ente es cosa no en el sentido de lo útil, como se utiliza en la filosofía contemporánea[12], ni tampoco en el sentido de la sustancia primera, esto es, del individuo existente concreto (ejemplo, esta piedra), sino en el sentido de poseer una realidad comunicable o esencia: la cosa es aquello que es en cuanto expresa naturaleza propia.

La esencia o quididad es aquí tomada en su sentido trascendental y no universal. Es la esencia en cuanto que esencia y no de tal o cual individuo, es la esencia de lo ente y no del ente en particular.

3. Lo ente es uno (*unum*): "*Y la negación que en la forma absoluta sigue a todo ente es su indivisión, lo que se expresa por el nombre 'uno': lo uno no es sino el ente indiviso*" (*De Ve.* I, q. 1 *resp.*). Si la afirmación de lo ente había desembocado en la realidad de que lo ente es ente y es cosa, su negación muestra que es indiviso y, por tanto, uno.

Lo ente es aquello que tiene una unidad interna tal que hace de él una entidad diferenciable. Lo indiviso es propiedad trascendental del ente porque muestra negativamente identidad propia. Lo que se puede dividir muestra que es necesario llegar a las partes para manifestar el todo. Lo indivisible es un "todo" en sí mismo y es, por tanto, ente[13].

4. Lo ente es algo (*aliquid*): Lo ente se puede decir "*según la división de una cosa a otra, y esto lo expresa el nombre 'algo'. En efecto, 'algo' es lo mismo que*

[11] "Y puesto que aquello por lo cual la cosa se constituye en propio género o especie, es lo que significa por la definición que indica qué es la cosa, de allí es que los filósofos hayan mudado el nombre de esencia en el de quididad, y esto es lo que el Filósofo frecuentemente denomina '*quod quid erat esse*', es decir, aquello por lo cual, algo tiene un *ser qué*" (*De Ent.*, I, 5).

[12] i.e. Heidegger.

[13] Para comprender el alcance metafísico de esta propiedad trascendental es bueno contrastarlo con el Poema de Parménides que basa su reflexión, precisamente, en la unidad del ente. Cf. DK b 2.

'otro que'. Por esto, así como se dice que el ente es uno en cuanto es indiviso en sí mismo, así se puede decir que es algo en cuanto está dividido respecto de otros" (*De Ve.* I q. 1 *resp.*). Lo ente también debe ser considerado en su relación a otros, porque lo real es el reino de la diversidad: desde este punto de vista es "algo", un "qué" diferente y dividido pero no de sí mismo, sino de los otros entes.

5. Lo ente es verdadero (*verum*). Lo ente puede decirse "*según la conveniencia de un ente para con otro; (...) y tal es el alma, que en cierto modo es todas las cosas, como se dice en el libro III Del Alma*[14]*. Ahora bien, hay en el alma una fuerza cognitiva y otra apetitiva (...). Con el nombre 'verdadero' se expresa la conveniencia del ente con el entendimiento. Pues todo conocimiento se cumple por asimilación del cognoscente a la cosa conocida (...). Así, la primera comparación del ente al entendimiento, correspondencia que se denomina 'adecuación' de la cosa y el entendimiento. Y en esto se cumple formalmente la noción de 'verdadero'*". (*De Ve.* I q.1 *resp.*). Lo ente aparece al entendimiento como "verdadero" por cuanto manifiesta la primera cercanía con el ser[15]. En este sentido:

Lo "verdadero" (*verum*) es la expresión de lo ente en el entendimiento, es uno de los "rostros racionales" del ser, que se identifica con la verdad.

Lo "verdadero" como propiedad trascendental muestra que existe una "asimilación", una "connaturalidad" entre el ente y la conciencia que hace capaz el conocimiento de lo real. Esta asimilación es "adecuación", es decir, acto de relación mediante el cual el ente se ofrece a la conciencia y esta recibe y "se hace del ente". En esta adecuación, en su naturaleza y su condición de posibilidad, se juega la metafísica como ciencia de la verdad.

6. Lo ente es bueno (*bonum*): "*Ahora bien, hay en el alma una fuerza cognoscitiva y otra apetitiva. Y, como se dice al comienzo de la Ética, el nombre 'bueno' expresa la conveniencia del ente con el apetito: 'bueno es lo que todas las cosas apetecen*'"[16] (*De Ve.* I q. 1 *resp.*). Si lo verdadero es la adecuación del ente al entendimiento, lo bueno es la adecuación del ente a la voluntad. Esto pone de relieve:

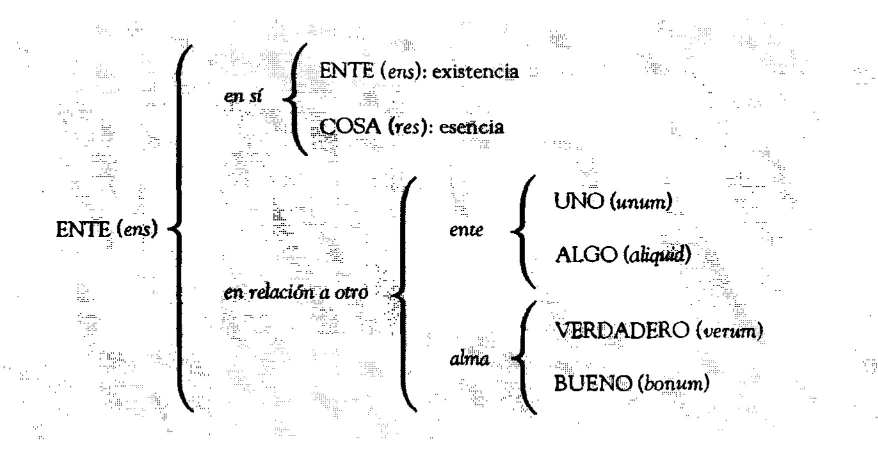
Lo "bueno" como propiedad trascendental muestra lo ente como lo deseable y abre perspectivas éticas en la experiencia del ser del ente.

---

[14] An. 431b 21.

[15] "Así pues, en la misma relación en que cada cosa se encuentra con el ser, ha de encontrarse con la verdad" (*Met.* 2, 1, 993 b 30).

[16] *E.N.* 1094, 10.



Lo apetecible del ente, su aspecto deseable es trascendental, como Aristóteles sostuvo en la frase inaugural de la metafísica: "todos los hombres desean, por naturaleza, saber"[17]. La tensión entre deseo y saber, y su resolución en la felicidad es la vivencia propiamente humana del ser y, por tanto, es un camino eminente de acceso al ser desde la realidad propia del ente.

En síntesis, el ente, en su aparición en el lenguaje, considerado en sí mismo, manifiesta su existencia (*ens*) y su esencia (*res*); considerado en relación a otro ente, manifiesta su unidad (*unum*) y su diversidad (*aliquid*); considerado respecto al alma, manifiesta su verdad (*verum*) y su bondad (*unum*).

Santo Tomás sostiene que el ente, la cosa, lo uno, lo algo, lo verdadero y lo bueno se convierten (*convertuntur*); es decir, son aspectos de una única y misma realidad: "*Luego lo verdadero y el ente son en todo una misma cosa*" (*De Ve.* I, q. 1, 4.5); "*el ente y lo bueno se convierten*" (*De Ve.* I q. 1 ad. 2), etc. La doctrina de la "conversión" se basa en la unidad del ente y en su propiedad trascendental: la unidad, la bondad, la verdad nada añaden[18] al contenido de la esencia del ente; no se trata de juicios sintéticos, sino de manifestaciones del ser en el ente. Desde este punto de vista, la conversión establece el acceso a la *ciencia* del ser desde el ente.

17 Met. 1, 2 983 a 20.

18 "Nada puede, sin embargo, añadirse como naturaleza extraña al ente –al modo en que la diferencia se añade al género y el accidente al sujeto– pues, cualquier naturaleza es esencialmente ente" (*De Ve I* q. 1 *resp.*).

c. *Posteridad metafísica de la doctrina de los trascendentales*[19]

El acceso abierto por la doctrina de los trascendentales permite, en el lenguaje, la aparición de la metafísica como ciencia del ente. En efecto, si el ente, como individuo concreto existente, como cosa, es capaz de manifestar lo uno, lo bueno, lo verdadero y lo otro, se abren distintos caminos para acceder a la unidad de lo real desde su diversidad, no desdeñándola, sino asumiéndola en todo su dramatismo interno.

Un ejemplo de la investigación en este sentido es el esfuerzo de H. U. von Balthasar[20]: en *lo Bello*, como resplandor estético de lo real, hace descender todo el peso manifestativo del ente como creación de Dios. Desde este punto de vista, el ente es, como lo bello, el lugar de la manifestación del ser y, por tanto, el acceso a su fuente que es Dios.

La pregunta que interroga por la naturaleza y el sentido de los trascendentales como expansiones del ser es una pregunta fundamental. Se trata de permanecer ante el acontecimiento del ser, que se-muestra, se-da y se dice[21]. La cuestión posee dos momentos en tensión: la admisión del advenimiento del ser y la capacidad de acogerla como don. La respuesta, que es del todo metafísica y se circunscribe en el ámbito del acto de fe fundamental. Se trata del acontecimiento del ser en lo real y su expansión cognoscitiva: los trascendentales.

Es así como los trascendentales son expansiones de la epifanía del ser en el ente; es decir, el eco de la gratuidad, presencia y comunicación del ser en el fenómeno del ente[22]. En efecto, la verdad, el bien, la belleza, la unidad y

---

19 Ferrater Mora, J.: "Trascendental, trascendentales", *Diccionario de Filosofía* IV, p. 3.313.

20 Cf. toda su obra, especialmente *Gloria*. Para su deslinde metódico, cf. von Balthasar, H. U.: *Sólo el amor es digno de fe*. Sígueme, 1990. Para una explicación de su teología en esta perspectiva, cf., Meis, A.: *Hans Urs von Balthasar: Un teólogo católico sistemático*". en A.A.V.V: *Grandes Teólogos del Siglo XX:* San Pablo, Santiago de Chile, 1996, p. 39-74, donde se trata específicamente de su teología sobre los trascendentales. Sobre la implicancia de la verdad en el método filosófico y teológico, cf. von Balthasar, H. U.: *La Esencia de la Verdad.* Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1955. Para una abundantísima bibliografía, cf. Casale, C.: *El Envío: tema fundamental y estructura formal de Hans Urs von Balthasar.* Anales de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Vol XLVIII (1997), Cuaderno 1-2, 334 p. Para la relación y la diferencia entre la analogía según Przywara y Von Balthasar, cf. Casale, C., o.c. 81-90.

21 Cf. el fino análisis en óptica antropológica de Meis, A.: *Antropología Teológica: Acercamientos a la paradoja del hombre*. Ediciones Universidad Católica de Chile, Investigaciones. Santiago, 1998. p. 83-95.

22 La cuestión de la transparencia del *noúmeno* del ser en el fenómeno del ente ha sido discutida seriamente desde Kant. cf. Kant, I.: *Crítica de la Razón Pura* (KRV), A 795, B 823

la alteridad y la presencia son rasgos originarios e irreductibles de la aparición del ser en el horizonte del lenguaje; son rastros del ser en, con y a través del ente. Desde este punto de vista el ente es lo *verum*, *bonum*, *pulchrum*, *unum*, *aliquid et res*.

Síntesis

1. Lo ente en cuanto tal posee propiedades o atributos que le son propios y que aparecen *en el proceso de su manifestación* al intelecto. Estas propiedades son los llamados "conceptos trascendentales".
2. El ente, *en su aparición en el lenguaje*, considerado en sí mismo, manifiesta su existencia (*ens*) y su esencia (*res*); considerado en relación a otro ente, manifiesta su unidad (*unum*) y su diversidad (*aliquid*); considerado respecto al alma, manifiesta su verdad (*verum*) y su bondad (*unum*).
3. Santo Tomás sostiene que el ente, la cosa, lo uno, lo algo, lo verdadero y lo bueno se convierten (*convertuntur*). La doctrina de la "conversión" se basa en la unidad del ente y en su propiedad trascendental: la unidad, la bondad, la verdad nada añaden al contenido de la esencia del ente.

---

s.s, Alfaguara. Madrid, 1989, 624 s.s. Ante esta opción preferimos la aproximación de M. Heidegger en "Ser y Tiempo": el *fenómeno es epifanía del ser del ente*. cf. M. *Heidegger*: *El Ser y el Tiempo*. FCE, Colombia, 39-42.

2.7.4. La expresión de lo ente: la doctrina de la analogía del ente[1]

El fin de la metafísica es plantear, de un modo estricto, la pregunta que interroga por el sentido del ser. Su fin es la percepción y la declaración del sentido del ser en el lenguaje. Es así como la metafísica se constituye "desde" y "hacia" el lenguaje. "Desde" el lenguaje, porque en él se expresa el ser de lo real. "Hacia" el lenguaje, porque la metafísica tiene pretensión de universalidad y de necesidad, esto es, de constituir una ciencia del ser.

En este contexto, es de vital importancia plantear la pregunta por la relación entre el ser y el lenguaje: ¿cómo se dice el ser del ente? Si, como vimos en el título anterior, el ser del ente se manifiesta "trascendentalmente", esta manifestación queda impresa y constituida en el lenguaje: el ser del ente "se dice" analógicamente.

Para situar el aporte de Santo Tomás en esta búsqueda, será necesario realizar tres pasos: (a) la constitución del problema de la relación entre ser y lenguaje; (b) el antecedente aristotélico de la doctrina de la analogía del ente y (c) la analogía del ente en Santo Tomás.

a. La constitución del problema de la relación entre el ser y el lenguaje[2]

La metafísica es una actividad propia y específicamente humana. Ella pretende decir la unidad de lo real en, y desde, su diversidad. Esta actividad está constituida por el lenguaje. En él se plantea la pregunta que interroga por su sentido. De este modo, el lenguaje es el correlato objetivo del ser. La metafísica tiene vocación de verdad y, por tanto, de afirmación al predicar de lo real, lo que es.

[1] Cf. Santo Tomás de Aquino: *In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomacum*, n. 95; *In Met.* IV, nn. 535-536 y IX n. 2197; Przywara, E.: *Analogia Entis I*, o.c, p. 77-84; para una colección de textos sobre la analogía: Ramírez, J.: *Opera Omnia*, Tomus II: *De analogia*, vol. 3, cap. II y IV, pp. 1399-1460; Id: "*En torno a un famoso texto de Santo Tomás de Aquino sobre la analogía*", 166-192; García López, J.: *Estudios de metafísica tomista*, pp. 31-88; Araos, J: *Lenguaje, identidad y diferencia*, 231-275; Aristóteles: *Categorías* en *Tratados de Lógica (Órganon)* I: *Categorías- Tópicos- Sobre las refutaciones sofísticas. Introducciones, traducciones y notas de Miguel Candel San Martín*. Editorial Gredos. Madrid 1982; Owen, G. L.: *Logic and Metaphysics in Some Earlier Works of Aristotle*, 1-32.

[2] Para una descripción de este problema esencial en la metafísica contemporánea, Cf: Heidegger, M.: *Ontología, hermenéutica de la facticidad*. Alianza; Colomer, E.: *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger III*.

Esta relación entre ser y lenguaje es constitutiva del mundo griego y de la cultura occidental. El lenguaje (*lógos*) es el lugar de las valoraciones y significaciones comunes de la ciudad (*polis*), es el lugar de la comunión y de la ciencia. En el lenguaje aparece, de un modo epifánico, la realidad íntima de lo que es.

Desde este punto de vista, la convicción fundamental de la metafísica es que el ser del ente aparece en el lenguaje: el ser es, puede ser pensado y dicho en palabras. Sin embargo, esta continuidad entre ser y lenguaje –que hace posible la ciencia y la convivencia– entraña un problema fundamental. Si el ser del ente se dice en el lenguaje, es necesario que se diga de un modo tal que sea comunicable y, si es así, es necesario que se transforme en "concepto". Sin embargo, como probó Aristóteles[3], el ser no es nunca un género, es más que universal y que particular; es, como nos enseña Santo Tomás, una propiedad trascendental[4].

Esta aporía fundamental puede ser expresada en los siguientes términos:

1. Si el ser de los entes se dice universalmente –como concepto universal–, entonces se pierde el ser de lo particular. En otras palabras, si el 'ser' fuera un concepto, entonces tendría especies, como substancia y accidente, que no "serían" en tanto que son particulares[5].
2. Si el ser de los entes se dice particularmente –como concepto particular– entonces se pierde la universalidad, no existe lenguaje y, por tanto, es imposible cualquier ciencia del ser.

Pero, de hecho, el ser del ente se expresa y, al mismo tiempo, la vocación más alta del hombre es llegar a pronunciarlo. Entonces, ¿cómo se dice lo ente? Este es el problema de la analogía del ser. Este problema se identifica, a su vez, con el segundo problema de constitución de la metafísica, a saber, con el problema del lenguaje objetivo respecto del ser.

[3] Cf. *Met.* 3, 2-4: el 'ser' no es un género.

[4] Cf. *De Ve*. I, q. 1., *resp*.

[5] Aquí surge una importante diferencia entre la teoría de las ideas 'estándar' y la solución de Aristóteles. Para Platón, los "géneros mayores" ('ser', 'uno', 'lo otro', el 'reposo' y el 'movimiento') expresan el ser. De este modo, son conceptos "trascendentales" en sentido ontológico y no solamente epistemológico. Se trata de "ideas" o "géneros" co-extensivos con el ser. Para Aristóteles, el 'ser' y lo 'uno' son co-extensivos, sobre todo, epistemológicamente. Existen prioritariamente en la entidad o sustancia primera y no fuera de ella. Santo Tomás mantiene esta posición: los trascendentales no son géneros del ser.

b. El antecedente aristotélico de la doctrina de la analogía del ente[6]

Aristóteles vio este problema con gran lucidez y lo expresó como una aporía fundamental, hablando del cometido de la ciencia primera:

> Además, aun siendo los géneros principios en grado sumo, ¿a cuáles habrá que considerar principios: a los géneros primeros o a los últimos, que se predican de los individuos?, también esto es discutible.[7]

En efecto, si los principios primeros son los "géneros primeros" o universales, entonces se pierde la particularidad; si, por el contrario, son los "géneros últimos" o particulares, entonces se pierde la universalidad, entonces "no es posible que sean un género de los entes ni el Uno ni el Ente; es necesario, en efecto, que existan las diferencias de cada género y que cada una sea una"[8], es decir, la ciencia primera debe serlo, a la vez, de lo universal y de lo particular, conocimiento que es propio de Dios[9].

Si es así, entonces, ¿cómo se dice el ente? Para responder a esta pregunta, Aristóteles investiga en el uso del lenguaje, siguiendo el principio sentado anteriormente: "el lenguaje es la casa del ser". En el libro de las *Categorías*[10] sostiene que en el lenguaje, las cosas[11] se dicen de dos modos principales: unívocamente (*sunonimós)* y equívocamente (*homônimós*)[12]:

Se llaman "sinónimas" "*las cosas cuyo nombre es común y cuyo correspondiente enunciado de la entidad* (*lógos*) *es el mismo*"[13]. Por ejemplo, "vivo" se dice comúnmente del hombre y del buey, y se dice en el mismo sentido. Como es posible de ver, es sobre las "cosas sinónimas" que hay ciencia particular, porque abstrae lo universal y común que existe entre el hombre y el buey. Sin embargo, lo ente no es sinónimo por las razones anteriormente expuestas.

6 ARAOS, J.: *Lenguaje, identidad y diferencia*, 231-275; ARISTÓTELES: *Categorías* en *Tratados de Lógica (Órganon)* I: Categorías- Tópicos- Sobre las refutaciones sofísticas. Introducciones, traducciones y notas de Miguel Candel San Martín. Editorial Gredos. Madrid 1982; OWEN, G. L.: *Logic and Metaphysics in Some Earlier Works of Aristotle*, 1-32.

7 *Met.* 3, 3, 998 b 15.

8 *Met.* 3, 3, 998 b 20-25.

9 *Met.* 1, 2, 983 a 5-10.

10 *Cat.* 1, 1, 1 a 1-10.

11 Es de notar que se trata de las "cosas" en un sentido amplio que incluye el concreto individual, las ideas y las palabras. No es clara todavía la diferencia entre propiedad lingüística y la estructura del ente.

12 *Cat.* 1, 1, 1 a 1-10.

13 *Cat.* 1, 1, 1a 6.

Se llaman "homónimas" "*las cosas cuyo nombre es lo único que tienen en común, mientras que el correspondiente enunciado de la entidad es distinto*"[14]. Por ejemplo, "vela" nombra, a la vez, el cirio, el velamen y la vigilia: tienen un "nombre común", sin embargo, no expresan absolutamente nada en común. Es evidente que el ser es realizado en el ente en una cierta comunidad, entonces lo ente no es homónimo.

Una vez que Aristóteles ha descartado estos dos modos de decir el ente, propone, en el *Met* IV, su solución: el ente no se dice unívocamente (*sinónimo*) ni equívocamente (*homónimo*), se dice "*de muchas maneras*": "pero el ente (*tò ón*) se dice (*legetai*) en varios sentidos (*pollachôs*), aunque en orden a una sola cosa (*pròs hén*) y a cierta naturaleza única y no equívocamente (*homónimos*)"[15]. En efecto, el ser del ente se dice "en orden a la unidad" (*prós hén*) desde la diversidad, como el mismo Aristóteles ejemplifica: "*como se dice también todo lo sano en orden a la salud: esto, porque lo conserva; aquello porque la produce* (...) *etc.*"[16]. El ser se dice "en orden a la unidad", es decir, análogamente.

Sin embargo, la analogía presenta, a su vez, una nueva aporía. Por una parte, en el ejemplo anterior, todo lo que recibe el nombre "sano", lo recibe en virtud de algo extrínseco: la manzana es sana, no por ella misma, sino porque hace bien al hombre que es sano en un sentido primero o principal. Si es así, los entes son tales, no en virtud de sí mismos, sino en virtud de un ente que sería el analogado principal[17], que en el caso de Aristóteles, es la sustancia: el individuo concreto existente. Entonces ¿las demás categorías son sólo accidentalmente o extrínsecamente? Si es así ¿en virtud de qué la sustancia puede comunicar o atribuir su ser a otro, i.e. las categorías?

El problema es extremadamente serio, pues nos lleva al núcleo del problema de la ontología, como ciencia que interroga el ser desde la estructura del ente: ¿qué relación existe entre el ser y el ente que lo realiza? Para clarificar la cuestión, debe distinguirse, nuevamente, entre dos tipos de analogía: la analogía de atribución (*prós hén*) y la analogía de proporcionalidad (*katà analogian*).

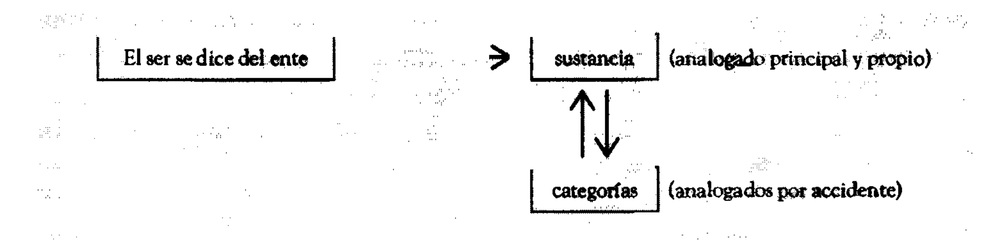
14 *Cat.* 1, 1, 1a 1.

15 *Met.* 4, 1, 1003 a 34.

16 Ibid.

17 El analogado principal es aquel ente del cual se dice lo predicado propia e intrínsecamente: el hombre sano es el analogado principal de "lo sano". El analogado proyecta su sentido sobre los analogados secundarios: posee un sentido focal (*focal meaning*) que irradia su sentido intrínseco a otras realidades que lo reciben extrínsecamente (como el "ambiente sano" recibe la "sanidad" de que es sano *para el hombre*). Cf. Owen, G. L.: *Logic and Metaphysics*..., 1-32.

1. Analogía de atribución (*prós hén*)[18]. Como su nombre griego lo indica, esta analogía dice el ser desde la diversidad *hacia* (*prós*) la *unidad* (*hén=uno*). Existe un ente que es propiamente ser (la sustancia) que comunica o atribuye su ser a las demás categorías. Este ente, que es propiamente ser, se llama "analogado principal". El ejemplo de lo "sano" corresponde a este tipo de analogía: el analogado principal es "el hombre sano", sin embargo, la "manzana sana", el "ambiente sano", etc., son "sanos" analógicamente hablando. El hombre les atribuye una cierta sanidad que no pertenece a su naturaleza propia: la manzana por sí no es sana, lo es sólo por y para el hombre. Respecto al ser, la analogía de atribución puede esquematizarse como sigue:



2. Analogía de proporcionalidad (*katà analogian*)[19]. Esta analogía es lo que comúnmente llamamos comparación, razón o proporción. Aristóteles, en la Ética a Nicómaco, se pregunta qué relación tiene el Bien con el honor, la prudencia y el placer: "pero las nociones de honor, de prudencia y de placer son otras y diferentes precisamente en tanto que bienes; por consiguiente, el bien no es algo común según una sola idea, ¿cómo se dice entonces? Porque no se parece a las cosas equívocas por azar (*homônimois*). ¿Acaso por proceder de uno sólo o por concurrir todas hacia uno (*pròs hén*) o, más bien, por analogía (*katà analogían*)? De este modo, la vista es al cuerpo, como la inteligencia es al alma y así, sucesivamente"[20]. El texto es vital: el honor, la prudencia y el placer son bienes "proporcionados", contienen una "razón común" que les pertenece[21].

18 Cf. *Met.* 4, 1, 1003 a 34.

19 Cf. *Poet.* 21, 1457 b 16-18; *E.N.* 5, 3, 1131 a -1131 b 4; OWENS, J.: *The Doctrine of Being*..., 123.

20 *E.N.* 1, 6 1096 b 23-29.

21 Esta pertenencia puede ser de dos tipos: *intrínseca*, cuando la razón pertenece por naturaleza a todos los términos de la proporción, como "el placer es al hombre, como la prudencia es al

Es decir, el ente es a su ser, como la sustancia es a su ser y las categorías son a su ser. Entre todos existe una razón o proporción común que los une en su diversidad, que es la participación en el ser. Retomemos ahora la aporía entre el ser y el ente que lo realiza.

Si el ente realiza el ser "por atribución", entonces se generan dos problemas: si el analogado principal (la sustancia) es la causa del ser de los demás entes (categorías), ¿es posible que ellas sólo sean "por accidente"? Y, bajo la misma premisa anterior, ¿cuál es la causa del ser del analogado principal?

Si el ente realiza el ser "proporcionalmente", entonces, ¿cuál es la naturaleza de la razón común que los hace proporcionales entre sí? ¿Cómo es posible mantener la evidente jerarquía ontológica de lo real?

En síntesis, si se enfatiza la sola atribución, queda pendiente la cuestión por los primeros principios y causas: si existe atribución, debe existir una atribución primera que le otorgue a la sustancia la capacidad de ser analogado principal; si se enfatiza la sola proporcionalidad, entonces se despide toda jerarquía ontológica. Será Santo Tomás quien dará una nueva formulación a esta cuestión fundamental.

c. *La analogía del ente en Santo Tomás*[22]

El problema de Aristóteles es eminentemente ontológico: ¿cómo se dice el ser del ente? La respuesta de Santo Tomás será propiamente metafísica[23]. El ente participa analógicamente del ser porque existe una causa extrínseca y primera respecto del ser creatural que es capaz de otorgarlo según la medida de cada esencia[24]. Es la semejanza en la mayor desemejanza donde se juega el lugar propio del ente finito.

---

hombre", en virtud de que ambas, placer y prudencia, son "bienes", o puede ser *extrínseca*, como "el mar es al pez, como el aire es al pájaro" donde existe una razón (el hábitat) externa al aire y al mar, no son "hábitat" en sí mismos sino para las aves y los peces respectivamente.

22 Cf. Santo Tomás de Aquino: *In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomacum*, n. 95; *In Met* IV, nn. 535-536 y IX n. 2197; para una colección de textos sobre la analogía: Ramírez, J.: *Opera Omnia*, Tomus II: *De analogia*, vol. 3, cap. II y IV, pp. 1399-1460; Id: "*En torno a un famoso texto de Santo Tomás de Aquino sobre la analogía*", pp. 166-192; García López, J.: Estudios de metafísica tomista, pp. 31-88.

23 Seguimos la interpretación de *Przywara*, Cf. Przywara, E. (1967): *Analogia Entis I*..., 77-84.

24 Cf. *De Ent.* VI.

Para descubrir el aporte de Santo Tomás, es necesario revisar tres momentos fundamentales: el contexto metafísico en el cual se plantea el problema, su solución ontológica y su solución metafísica[25].

1. Contexto filosófico. Santo Tomás considera a la analogía como el lugar propio de toda la ciencia del ser. El problema es fundamental en tanto que la participación del ente en el ser tiene repercusiones no sólo ontológicas (intra-creaturales) sino metafísicas (la relación entre Dios y la creatura). Si se mantiene la pura atribución, Dios se vuelve un "totalmente otro" absolutamente distinto y distante de la creación y, por tanto, no existe puente ontológico entre el Creador y la creatura, perdiéndose la inmanencia de Dios a la creación. Si, por otra parte, se mantiene la sola proporción, Dios se hace uno con la creación de tal forma que pierde su trascendencia divina. Es necesario, en ambos escenarios, salvar la *relación*[26], como puente desemejante capaz de mostrar la unidad entre Dios y la creación y su radical diferencia.

2. Solución ontológica. Santo Tomás ve que la analogía de proporción (*katà analogían*) y de atribución (*pròs hén*) de Aristóteles tienen, bajo el supuesto del ente creado, un rasgo común: son conciliables en la proporcionalidad. Es decir, los entes que son por atribución, son propiamente, por cuanto guardan cierta proporcionalidad inherente con la causa de su ser que es Dios. Por esto "*la analogía radica entre univocidad y plena equivocidad*"[27]. En Santo Tomás, la analogía propia y decisiva es la PROPORCIÓN[28], pero en un sentido nuevo: no en la uniformidad panteísta entre Dios y la creatura, sino en la semejanza

[25] "El conjunto de estas potencialidades (la analogía en los anteriores filósofos) permite registrar la naturaleza positiva de nuestra última analogía, que constituye la relación entre analogía intra-creatural y analogía entre Dios y creatura" (PRZYWARA, E. [1967]: *Analogia Entis* I..., 77).

[26] "Aunque por cuanto el hombre dista infinitamente de Dios, sea imposible que exista en su ser proporción a Dios, según como se encuentra proporción con propiedad en las cantidades (...) nada impide decir alguna proporción del hombre hacia Dios, siendo así que él tenga una relación con Él, como hecho por Él, sujeto a Él". (*De Ve*. q. 23 a 7 ad 9, PRZYWARA, E. [1967]: *Analogia Entis* I..., 77).

[27] PRZYWARA, E. (1967): *Analogia Entis I...*, 79.

[28] "Por esto para Tomás de Aquino la analogía decisiva es, constitutivamente proporción (*S.Th.* I q.13 a 5 corp), pero no según conveniencia de proporción (es decir, según una relación recíproca a un tercero: *De Ve* q.2 a 11c), sino según conveniencia de proporcionalidad (es decir, por consideración de la línea divisoria irrestricta de la diferencia: *De Ve*. q. 23 a 7 ad 9)" (PRZYWARA, E. [1967]: *Analogia Entis* I..., 78).

que hace posible el pensar y, por tanto, la constitución de la ciencia primera. Se trata de una analogía de PROPORCIONALIDAD[29]:

> Aunque no pueda asumirse proporción (*proportio*) propia de lo finito a lo infinito, no obstante puede existir proporcionalidad (*proporcionalitas*)... Y de este modo hay similitud entre creatura y Dios, porque como Él se relaciona a las cosas que le competen, así la creatura se relaciona a sus propias cosas.[30]

La proporcionalidad de Santo Tomás guarda dos ventajas fundamentales. Por una parte, salva la constitución propia del ente, en toda la jerarquía y diferencia de su ser, al mantener la proporcionalidad de la analogía de proporción. Por otra parte, hace posible la atribución extrínseca del ser al ente, sin caer en un panteísmo ontológico.

Se trata, por tanto, como comenta Przywara[31], de una analogía de proporción de proporcionalidad. Existe una semejanza (proporcionalidad) entre Creador y creatura tal que hace posible el ser y el pensar intracreatural (proporción), lo cual nos lleva a examinar la solución metafísica de Santo Tomás.

29 Se debe distinguir la analogía de proporción extrínseca de la analogía de proporción intrínseca o proporcionalidad. La primera se establece en virtud de una razón común que no pertenece a los analogados; por ejemplo, dada la proporción 'ave'/'aire' = 'pez'/'agua', la razón de la proporción, es decir, la causa en virtud de la cual "el ave es al aire *como* el pez es al agua", es la relación de 'habitat' que no pertenece ni al ave ni al aire ni al pez ni al agua. Del mismo modo que la razón de n/2n es extrínseca a la proporción 1/2=2/4. La segunda se establece en virtud de una razón común que pertenece a los analogados; por ejemplo, dada la proporción 'visión'/'visible' = 'intelecto'/'inteligible' (cf. *Rep.* VI), la razón de la proporción es la "relación entre facultad y objeto", que constituye tanto a la visión como a lo visible, así como al intelecto y lo inteligible. La analogía de proporción extrínseca no es apta para describir el problema de la relación entre Creador y creatura, dado que la razón o fundamento de la analogía (el ser, *esse*) es intrínseco tanto para Dios, que es su causa, como para la creatura. En efecto, el constitutivo fundamental del ente consiste en que "es". De este modo, aparece la analogía de proporción intrínseca o PROPORCIONALIDAD como la respuesta de S. Tomás a la *analogia entis*. La razón intrínseca (el *esse*) guarda relación de semejanza (*similitudo*) en virtud de la causalidad: el ente finito es causado por el Ser Infinito que es Dios. Esta misma razón intrínseca guarda desemejanza dado que hay una distancia formalmente infinita entre Dios como causa infinita y la creatura como causa finita.

30 "Vel potest dici, quod finitia ad infinitum quamvis no possit esse proportio acepta, tamen potest esse proporcionalitas..., et per unde modum est similitudo inter creaturam et Deum, quia sicut se habet ad ea quae ei competunt ita creatura ad sua propria" (*De Ve*. q. XXIII, a 7, ad 9).

31 PRZYWARA, E. (1967): *Analogia Entis* I..., 80.

3. Solución metafísica. Santo Tomás ha sabido integrar, en su teoría de la *analogía entis*, la teoría del ente finito con su necesidad intrínseca de una causa primera, extrínseca al ser que, al causarlo, entabla con él una relación tal que, preservando la desemejanza de la atribución, mantiene la semejanza de la proporcionalidad. Przywara ha sintetizado en la declaración del *Concilio Lateranense* IV (1224 d.C.), la fórmula que expresa la solución metafísica de Santo Tomás:

> Entre Creador y creatura no puede notarse tanta similitud que no deba notarse una mayor disimilitud entre ambos[32].

Podemos recoger la densidad metafísica de esta fórmula en tres partes: la relación entre Creador y creatura, la semejanza y la mayor desemejanza.

3.1. "*Entre Creador y creatura*". El acto de la creación es el que atribuye el ser al ente finito, la analogía del ser nos permite "decir" el ser propia e intrínsecamente de la creación que tiene realidad, legalidad y eficacia propia[33]. Existe una "relación" constitutiva de lo real, relación que hace posible el ser creatural, el lenguaje y la ciencia de lo real.

3.2. "*No puede notarse tanta similitud*". Existe una real similitud entre el Creador y la creatura, la metafísica se basa en la atribución fundamental del ser. Desde este punto de vista se supera todo nihilismo ontológico: el ser es y tiene sentido porque es efecto del Ser que es Dios. Sin embargo, la fórmula es negativa: no se puede notar tanta similitud; el misterio permanece y, por tanto, la tarea de la metafísica.

3.3. "*Que no deba notarse una mayor disimilitud entre ambos*". La similitud se expresa y realiza en la mayor disimilitud: la creación está orientada hacia el "siempre más" del Ser Divino. La *analogia entis* salva la trascendencia ontológica del Creador y subsiste en la diferencia que constituye a la creatura y se opone a todo panteísmo.

En síntesis, a la pregunta que interroga por el fundamento, las condiciones de posibilidad y los límites de la metafísica como palabra sobre el ser, Santo Tomás responde con la teoría de la analogía del ente finito y creado: todo ente participa del ser proporcionalmente del Ser de un modo relativo y recíproco: en la semejanza desemejante adquiere realidad, legalidad y eficacia

---

[32] "Quia inter creatorem et creaturam non potest similtudo notari, qui inter eos maior sit dissimilitudo notanda" (DS 806 en Przywara, E. (1967): *Analogia Entis I*..., 81).

[33] Cf. Edwards, A. (1997): *Tesario*..., 101 ss.

propia frente y junto a la Omni-realidad, Omni-eficacia y Omni-legalidad del Ser que es Dios. Desde este punto de vista, el problema del ser y el lenguaje adquiere una nueva dimensión que combina metafísicamente la inmanencia y la trascendencia del ente finito: en sí es capaz de irradiar y decir el misterio del ser (los trascendentales) más allá de sí expresa, y dice otra realidad mayor y desemejante que lo sustenta interiormente y lo trasciende: Dios, Palabra que expresa y realiza el misterio del ser.

Síntesis

1. La convicción fundamental de la metafísica es que el ser del ente aparece en el lenguaje: el ser es, puede ser pensado y dicho en palabras. Sin embargo, esta continuidad entre ser y lenguaje presenta una aporía radical: el ser del ente no se dice unívocamente ni equívocamente.
2. Para responder a esta pregunta, Aristóteles investiga en el uso del lenguaje: "el ente se dice de muchas maneras", analógicamente. Sin embargo, la aporía persiste: si se trata de la analogía de atribución (*pròs hén*), el ente atribuido pierde realidad propia, si se trata de la analogía de proporción (*katà analogían*), el ente pierde la causa y es imposible explicar su realidad.
3. Santo Tomás integra, en su teoría de la *analogia entis*, la teoría del ente finito con su necesidad intrínseca de una Causa Primera, extrínseca al ser que, al causarlo, entabla con él una relación tal que preservando la desemejanza de la atribución, mantiene la semejanza de la proporcionalidad: "*entre Creador y creatura no puede notarse tanta similitud que no deba notarse una mayor disimilitud entre ambos*".

2.7.5. La creación y la teoría de las causas segundas

Santo Tomás plantea la pregunta por el sentido del ser asumiendo el dato de la contingencia de lo real: *¿cómo es posible el ser en su finitud y su contingencia?* Su teoría del ente finito muestra los "rasgos" del ser que posee cada ente (trascendentales)[1]. El ser, lo uno, lo algo, cosa, verdadero y bello "reflejan" y "refractan" de una manera propia una luz que les pertenece "analógicamente", la luz del ser[2].

Sin embargo, Santo Tomás lleva la pregunta a su límite último: ¿desde dónde este ser "es" realizado en el ente finito? ¿Cuál es el fundamento de su acto de ser? ¿Cuál es la raíz desde dónde recibe su energía (acto)? Es la búsqueda del fundamento del ser que se expresa en el acontecimiento de la creación y en la conciencia metafísica que de él deriva: la teoría de las causas segundas. Para su desarrollo se procederá en tres pasos: (a) la búsqueda del fundamento del ser; (b) la creación como acontecimiento metafísico; (c) la teoría de las causas segundas.

a. La búsqueda del fundamento del ser

La metafísica de Aristóteles concluye sistemáticamente en una teología del acto[3]. La metafísica como ciencia del ser es posible porque en el ente concreto existente tiene un principio que le otorga su acto: el acto puro que

1 Santo Tomás de Aquino: *Exposición sobre el libro de las Causas I, 1; De Potencia q. 3-5; S. Th I q. 44-46*; para todo este apartado se sigue la interpretación de A. Edwards, cf. Edwards, A. (1997): *Un tesario de Antropología Filosófica.* Seminario Pontificio de los Santos Ángeles Custodios. Publicaciones Teológicas. Colección Filosofía N°1. Santiago, 224 p. (con importantes ampliaciones en el Tesario 2000, 206 p.); *Síntesis complementaria del Tesario.* De uso privado del curso, 1998. 33 p; *La pregunta acerca del hombre y el humanismo,* 2001. 12 p. 224; *¿Metafísica hoy? Balance global.* 71 p; *Hacia una rehabilitación de la obra de Erich Przywara,* 2000. 52 p; *Erich Przywara: Comunicación divina en lenguaje creatural. Una síntesis.* 276 p.

2 Es una analogía tomada de la física: la reflexión es el retorno de un rayo de luz luego de impactar en una superficie bruñida; la refracción es la alteración del curso de ese rayo de luz al pasar por un elemento transparente (por ejemplo, el agua o un vidrio). La "luz" del ser se refleja en lo ente pues lo manifiesta, pero también lo refracta, "proyecta su luz" desde el ente particular, considerando las determinaciones que le son propias, Cf. *Met.* 4, 1, 1003 a 20.

3 Cf. Vial, J. de D. (1987): *Una ciencia del ser...,* 119-131, Vial, J. de D. (1992): *La metafísica de Aristóteles como teología del Acto...,* 199-225. Para una discusión sobre la cronología de Aristóteles y su relevancia en la interpretación del esfuerzo metafísico de Aristóteles, Cf. Aubenque, P. (1966): *El problema del ser en Aristóteles. Ensayo sobre la problemática aristotélica,* París.

es Dios. Desde este punto de vista, la metafísica es "teología", al indagar en aquella sustancia que es causa del ser y, por tanto, del pensar y decir de todas las demás sustancias.

Met. 12 abre un nuevo problema metafísico que será recogido por Plotino[4]. Si Dios es el acto puro, causa del ser, debe entonces haber "continuidad" entre Dios y el ser[5]. El ser aparecería como un desbordamiento del ser y de la bondad de Dios[6].

La inmanencia del Dios de Aristóteles genera dos problemas fundamentales. Por una parte, si el Acto Puro es parte unívoca del ser, ¿cómo evitar el panteísmo y su necesidad intrínseca? Por otra, ¿cómo conciliar el devenir de lo real con la presencia del acto puro?

El acontecimiento cristiano es relevante precisamente en este punto. La trascendencia de Dios al ser es tal que explica la propia realidad del ser y, al mismo tiempo, su contingencia y fragilidad, como queda descrito en la fórmula fundamental de la *analogía entis*: "*entre Creador y creatura no hay semejanza tal que no sea mayor la desemejanza*"[7]. La semejanza posibilita la existencia de lo real en cuanto tal; la desemejanza, salvaguarda y explica su contingencia.

Desde este punto de vista, la ontología de Aristóteles, que concluye en teología, se vuelve en Santo Tomás propiamente metafísica. La indagación de la unidad que está "en y más allá" (*metá*) de la diversidad de lo real se remonta a la contemplación (*visio*) de Dios, como Causa primera de lo real. Sin embargo, esta Causa se distingue de la causa primera de Plotino en un hecho fundamental, que es acontecimiento previo y fundamentador: el hecho de la creación.

4 PLOTINO: *Enneadas* V, 1,6.

5 Como expresa el modelo cosmológico de Aristóteles: Dios es la esfera celeste superior e inmóvil que atrae al universo "como lo amado mueve al amante". Cf.: DE VOGEL C. J. (1953): "*Greek Philosophy II: Aristotle, The Early Peripatetic School and the Early Academy: A collection of text with notes and explanations*". Leiden. E. J. Brill, Netherland. 1-19; DECLOUX, S. (1967): *Temps, Dieu, Liberté...*, 152-165.

6 Según la noticia de Gregorio: "nosotros no osaremos hablar nunca de un desbordamiento de bondad, como uno de esos filósofos griegos que tuvo la osadía de decir esto comparándolo (a Dios) con un cráter que se desborda. Así lo expresa claramente en el pasaje en que trata de la causa primera y la causa segunda. Guardémonos de admitir una generación necesaria y una especie de desbordamiento natural e incoercible que no conviene en absoluto a nuestras ideas sobre la divinidad" (GREGORIO NACIANCENO: *Los cinco discursos teológicos*. Discurso 29. Ciudad Nueva. Madrid, 1995. p. 146 en EDWARDS, A: *Síntesis complementaria del Tesario. Antropología Filosófica* 1998 [apuntes mecanografiados], 17).

7 DS 806.

2.9.3. Suárez y el concepto de 'persona'

La división de las DM, basada en el concepto objetivo del ser real, que conviene tanto al concepto de ser que tenemos tanto de Dios como de la criatura, ha permitido al Doctor de Lisboa dividir la metafísica en dos partes fundamentales[1].

La primera se dedica a las razones superiores del ser (los principios y las causas) y la segunda a las razones inferiores, es decir, a los entes que caen bajo el concepto objetivo del ser real. En esta segunda parte, Suárez divide la extensión del concepto objetivo del ser real entre el Ser infinito que es Dios y el ser finito (la sustancia primera y sus categorías).

Una vez que ha estudiado la composición metafísica del ente finito (la distinción de razón entre esencia y existencia)[2], Suárez considera la sustancia primera y, en ella, la sustancia individual de naturaleza racional: la persona[3].

Para Suárez, esta disputación es de gran importancia, tanto teológica como metafísica[4]. En efecto, la teología enseña la unidad de naturaleza de las tres personas divinas. Por esto, es importante determinar qué se debe entender por 'persona' en Dios. Además, la personalidad, es decir, la pertenencia al género de la "persona" conviene, también, a algunos entes finitos creados: los ángeles y los hombres. ¿Se predica del mismo modo la 'persona' en Dios y en la criatura? ¿Cómo debe entenderse esta categoría central para la ontología y, desde ella, para la antropología?

Los desarrollos de Suárez en DM 34 tienen un doble valor. En primer lugar, permiten recoger la doctrina tradicional (teológica y ontológica) respecto del concepto de 'persona'. En segundo lugar, permiten captar el "giro" trascendental que está ya despuntando en la metafísica. De este modo, el concepto de 'persona creada' tal y como lo expone Suárez, siguiendo a Santo Tomás, permite una consideración no-nominalista de la naturaleza del principio

[1] Para el concepto de 'persona' en general, cf. KÖSTER, H.: '*Hupóstasis*', FRIEDRICH, G. (1965-68): *Theological Dictionary of the New Testament*, Gran Rapids-Michigan, 572-589; STÜDER, A.: '*Hypsotase*', RITTER, J.: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 3, Stuttgart, 1255-1260. Para el concepto de 'persona' en Suárez, cf. Cf. BACIERO, C. (1972): "Los problemas de la subsistencia creada en Suárez, Vázquez y Lugo", *Miscelánea Comillas* 57 (1972), 205-243 e ITURRIOZ, J. (1950): *Existencia tomista y subsistencia suareciana*, Actas del I Congreso Nacional de Filosofía, Mendoza (Argentina), Universidad Nacional de Cuyo, II, 798-804.

[2] Cf. DM 31.

[3] Cf. DM 34.

[4] Cf. DM 34, *Proemio*, 313.

Volpi, Courtine) en la interpretación del problema del ser y de la ontología en Suárez. Es especialmente fecundo considerar –aunque los límites impuestos a esta investigación no permitan ahora una consideración exhaustiva– que la orientación trascendental que se advierte en la prioridad trascendental parcial de los AR respecto de los AE, contiene *una superación* de Kant, que separa la experiencia de la estructura trascendental de la razón e, incluso, *una superación* de Husserl, que intenta abrir la trascendentalidad de Kant en la intencionalidad de la consciencia. Esta superación se detecta en el momento empírico de la percepción y la concepción del ser en el concepto formal y su articulación trascendental en la unidad del concepto objetivo. Esta superación bien puede considerarse un antecedente fenomenológico de la pregunta que interroga por el sentido del ser en Heidegger: la comprensión del ser como constitutivo existencial del *Dasein* es, precisamente, percepción "trascendental" del ser. Esta percepción trascendental articula, por una parte, la facticidad de la experiencia, con las estructuras existenciarias del *Dasein* que fundamentan la comprensión, al mismo tiempo que esta manifiesta la estructura ontológica del mismo. Quizá no es muy aventurado pensar que esta articulación suareciana entre experiencia y razón, es capaz de dotar a la metafísica de un concepto objetivo –que no es, el mismo objetivante– lo que ha hecho exclamar a Heidegger refiriéndose al Doctor de Lisboa: "¡Este es el hombre!" (*Der ist der Mann*): el hombre al que debemos escuchar para plantear rectamente la pregunta que interroga del ser.

ción de la razón mediante la cual establece la diferencia entre el objeto pensable sin contradicción y la nada negativa).

2. Esta relación es relevante, además, para la determinación del problema de la posibilidad de la metafísica como ciencia por cuanto determina estrictamente el objeto que es el ser real. En efecto, la posibilidad de la metafísica se juega en las condiciones de posibilidad de su acceso al ser del ente real. Este acceso es complejo y consta de un momento empírico (la unidad del concepto formal que se conoce en la experiencia) y de un momento trascendental (la unidad del concepto objetivo que se piensa en la razón).
3. La determinación de esta objetividad es trascendental, en el sentido en que supera la argumentación analógica y trascendente de Aristóteles y Santo Tomás. En efecto, si Aristóteles consideraba la razón de la unidad en la entidad actual y Santo Tomás en Dios como causa primera y eficiente de lo real, Suárez, por el contrario, considerará la razón de unidad y de conveniencia en la articulación trascendental entre el momento empírico y el momento trascendental de la unidad del concepto de ser. De esta manera, la superación es trascendental, porque establece una prioridad parcial del AR respecto del AE.
4. Esta superación se realiza mediante los tipos de argumentación antes mencionados. La primera es según la experiencia (AE) y, en síntesis, consiste en considerar que la percepción del ser del ente se da como una unidad. La segunda es según una argumentación *a priori* (AR) que muestra cómo se concibe esta unidad del objeto concebido que es el ente real. Esta argumentación precede a la argumentación por experiencia y se articula con ella. Un problema interesante que muestra *la cavilación* de Suárez es el que la unidad dependa "en gran parte" (DM 2, 1, 9, [1, 370]) de la unidad del objeto. Esta tensión y desequilibrio permitirán la fecunda interpretación del pensamiento suareciano hasta la fenomenología de Heidegger[57]. De este modo, la AE es la *ratio cognoscendi* de la AR, y la AR es *la ratio essendi* de la AE.
5. La articulación de estos dos momentos argumentativos puede ser un indicio para decidir respecto *a la orientación trascendental* (Heidegger,

[57] "[La concepción del ser de Suárez] y la interpretación que hace él de sus predecesores es lo más apropiado para realizar la exposición fenomenológica del problema" (HEIDEGGER, M. [1927]: *Principios fundamentales de la fenomenología*..., 130).

concepto formal. Como hemos sostenido más arriba respecto a la articulación de los dos tipos de argumentos: existe una relación entre *ratio essendi* –que es una *cognitio trascendentalis*– y la *ratio cognoscendi* –que es una *notitia empírica*. Sin embargo, no estamos aún en la división entre conocimiento y pensar, tal y como se dará en Kant o entre comprensión del ser (y su interpretación fenomenológica) y conocimiento objetivante y técnico como se dará en Heidegger.

Suárez sostiene que existe una cierta prioridad parcial (*multum pendet*) de la condición trascendental respecto de la condición empírica de la unidad objetiva del concepto de ser. Esta prioridad, que muestra tanto la disposición de los AR –que siempre están después de los AE–, como el texto antes citado, no es solamente metodológica o estratégica sino lógica y esencial[56]: el entendimiento es capaz de percibir en la audición de la palabra "ser" (AE 1) y concebir su concepto formal (AE 2), porque la razón es capaz, previamente y *a priori*, de establecer las condiciones trascendentales (el ente real como objeto) en las cuales esa percepción y esa concepción empírica encuentran su unidad (AR 1 y 2).

De este modo, es posible, no solamente alcanzar demostrativamente la unidad del concepto objetivo de ser entendido como el ente real –y con ello, la posibilidad de la unidad de la metafísica y su posibilidad como saber– sino, además, plantear, al menos, el problema de la relación entre el conocimiento por experiencia y la comprensión trascendental del sentido del concepto del ser. Cuando estamos situados en esta problemática ya hemos girado trascendentalmente y estamos en el albor primero de la metafísica moderna y en su problema trascendental.

Síntesis

1. El análisis del contenido y de la relación de los argumentos de experiencia (AE) y de razón (AR) en torno al problema de la unidad del concepto objetivo pueden contribuir a la determinación del problema del giro suareciano. Esta determinación pasa por la relación que existe entre la percepción (a través de la vivencia perceptiva de la audición y la concepción empírica del concepto formal de ser) y la determinación *a priori* de la unidad del concepto objetivo (a través de la primera opera-

[56] COURTINE, J. F., (1979): *Le tournant suarézien...*, 255.

e. *Prioridad parcial de la argumentación* a priori

El texto capital que nos permite articular la relación entre los AE y los AR muestra una complejidad, una cierta *tensión* y un cierto *desequilibrio* altamente fecundo[52]. Esta *tensión* consiste en la relación entre conocimiento empírico y comprensión trascendental de la unidad del concepto objetivo. Esta relación, creemos, permite aportar un elemento más a favor de la hipótesis de un *giro* trascendental en la metafísica suareciana que le permitiera ser un antecedente no sólo a la *Schulmetaphysik* del siglo XVII[53] y a la *Crítica* de Kant, sino también a la fenomenología de Heidegger[54].

El texto, como sigue:

> (...) porque, aunque el concepto formal, en cuanto producido en nosotros y por nosotros, parezca poder resultar más conocido por experiencia, no obstante, la comprensión exacta de su unidad depende en gran parte de la unidad del objeto, del cual suelen los actos recibir su unidad y su distinción.[55]

La riqueza del pasaje es, precisamente, que mantiene la tensión entre el *a posteriori* de la experiencia del conocimiento (*experientia notior*) de la unidad del concepto formal y el *a priori* de la comprensión (*cognitio*) de esa unidad que depende "en gran parte" (*multum*) de la unidad del objeto, es decir, de la unidad probada por AR 2.

¿Es posible articular los dos momentos de la constitución del concepto objetivo de ser? Nos parece, a la luz del desarrollo anteriormente expuesto y contra la opinión de Aubenque (1998) y de Marion (1986), que es posible, si consideramos la comprensión de la unidad objetiva del concepto, *bajo* la condición de posibilidad trascendental del conocimiento empírico de la unidad del

[52] Tensión que brota de un cierto "desequilibrio" de la metafísica suareciana, como bien ve Courtine: su ponencia tendrá por objeto "de s'interroger sur l'ouverture sureziénne de la métaphysique (...) ou plus précisément d'interroger la singulière architecture interne des *Disputations*, pour mettre au tour son secret déséquilibre, faire éclater la tension même qui la constitue, et qui est destinée se résoudre (...) en la métaphysique générale comme ontologie" (COURTINE, J. F. [1979]: *Le tournant suarézien...*, 235-236).

[53] Cf. COURTINE, J. F. (1979): *Le tournant suarézien...*, 237-242.

[54] Cf. COURTINE, J. F. (1979): *Le tournant suarézien...*, 245.

[55] DM 2, 1, 9, [1, 370]. Además: "nam, licet formalis, quatenus a nobis et in nobis fit, videatur esse posse experiential notior, tamen exacta cognitio unitatis eius *multum pendet* ex unitate obiecti, a quo solent actus suam unitatem et distinctionem sumere" (DM 2, 1, 9, [1, 370]).

algo objetivo, dado que el "no ser" (*non-ens*) es, precisamente, el opuesto de lo que es un ente actual y efectivo. Lo que constituye, por lo tanto, la razón de ser común y conveniente de todo ente es la relación entre la nada (*nihil negativum*) y lo que es algo (*el objeto*, es decir, *lo posible*). De este modo, existe conveniencia entre todos los entes, y entre Dios y los entes en esto, en que pueden ser pensados como algo en oposición a la nada negativa.

Esta solución es trascendental porque la contradicción entre la nada y el ente real (lo posible) es la oposición entre la nada y lo que puede ser *pensado a priori*, concebido y representado sin contradicción. De esta manera, es la razón la que determina el ámbito objetivo en el cual es posible establecer objetos de modo tal que aparezcan en el lenguaje como *siendo* entes.

Esta solución distancia a Suárez de Santo Tomás en la constitución de la *analogia entis*. Si Santo Tomás salva la acusación de *onto-teología*[50] desde la proporcionalidad entre el Creador y la criatura y, por tanto, desde el ser actual (y de la experiencia), Suárez salva la acusación de *onto-teología* desde la conveniencia trascendental del concepto objetivo de ser: la razón humana tiene un concepto objetivo del ser real que conviene propia y exactamente a *como la razón concibe* el ser de Dios y de la criatura[51].

De este modo, se articulan los argumentos de razón como sigue: la razón es capaz de pensar la diferencia entre la nada (*nihil negativum* o *pura indeterminación*) y lo que es algo pensable o posible. La razón de lo pensable o posible constituye el concepto objetivo del *ente real* (AR 2). Sin embargo, esta unidad, que está asegurada por la estructura trascendental de la razón, es la condición de posibilidad de que la mente pueda concebir y representar el concepto objetivo de ser real (AE 1 y 2). Es así como los AR muestran *la ratio essendi* del concepto objetivo de ser –esto es, el ente real– y los AE muestran *la ratio cognoscendi* de este mismo concepto. Es necesario establecer ahora qué relación existe entre estos dos momentos de la argumentación metafísica suareciana.

50 Utilizamos la terminología de Heidegger para señalar a toda metafísica que identifique el ser de Dios y de las criaturas en una razón común.

51 "Hay finalmente *una razón a priori*, y es que esta ciencia, al proceder por discurso natural, no alcanza a Dios como es en sí, sino tal como puede manifestarse con la luz natural del entendimiento humano, a partir de las criaturas; y por esto, no puede haber ciencia alguna natural que le alcance y tenga como objeto adecuado, ya que la razón por la que se alcanza es siempre común con las demás cosas creadas. Por lo cual, consta que es verdad lo que se ha dicho tratando el fundamento de la sentencia anterior; a saber: que Dios queda contenido en el objeto de esta ciencia como el objeto primero y principal, pero no como el objeto adecuado" (MD 1, 1, 11, [1, 217]).

> Por fin, desde la realidad misma y siguiendo una especie de argumento *a priori*, se prueba nuestra opinión contra las anteriormente citadas, puesto que todos los entes reales tienen verdaderamente alguna semejanza y conveniencia en la razón de ser [P1]; pueden, por lo mismo, ser concebidos y representados bajo esa razón precisa, por la cual convienen entre sí [P2]; por consiguiente, pueden, bajo dicha razón, constituir un solo concepto objetivo [P3], y este es, en consecuencia, el concepto objetivo de ente [C].[47]

Como se ve bien, el peso de la prueba cae en la premisa mayor y revela todo el potencial trascendental de la metafísica suareciana: la conveniencia o semejanza que corresponde al ente real es la de "ser algo" en oposición a la nada:

> El antecedente [P1] parece, de suyo, evidente por sus términos, porque así como ser y no ser son primariamente diversos y opuestos, razón por la cual se afirma que el primer principio es que *una cosa es o no es*, de la misma manera cada ser tiene alguna semejanza y conveniencia con todo ser; efectivamente, nuestro entendimiento descubre una mayor conveniencia entre la sustancia y el accidente, que entre la sustancia y el no ser, o sea, la nada; también la criatura participa en cierto modo del ser de Dios, y se dice por eso que es, al menos su huella, por cierta comunidad y semejanza en el ser; por esta razón estudiamos el ser de Dios arrancando del ser de la criatura, y lo mismo hacemos con el ser de la sustancia, a partir del accidente. Este es, finalmente, el motivo de que les atribuyamos ciertas propiedades o atributos comunes, como el tener alguna bondad o perfección, poder obrar o comunicarse y otros semejantes.[48]

El texto es de una importancia capital y ha mostrado la necesidad de enfrentar el problema de la nada en Suárez monográficamente: el concepto de la nada permitiría articular el completo esfuerzo de la sistemática metafísica de Suárez[49].

En efecto, es el entendimiento el que *a priori* y previamente a la experiencia, concibe la contradicción entre ser y no ser, pero esta división es ya

[47] DM 2, 2, 14, [1, 383].
[48] DM 2, 2, 14, [1, 383-4].
[49] Cf. Courtine, J. F. (1979): *Le tournant suarézien...*, 235-244.

> Es asimismo evidente la mayor propuesta, por ser dicho concepto formal un acto del entendimiento, y todo acto del entendimiento, al igual que todo acto –en cuanto es uno–, debe tener un objeto formal adecuado, al que deba su unidad.[45]

Y la premisa menor (P2) por imposibilidad: no hay manera de concebir un solo concepto formal de muchas naturalezas agregadas.

> Se prueba la menor, a su vez, porque, si este objeto adecuado resulta de la agregación de muchas naturalezas de ser, pregunto cuáles son estas naturalezas y cómo se agrupan en tal concepto: en efecto, no hay modo alguno de concebir o entender esto. Se aclarará todavía excluyendo todas las maneras según las cuales se afirmó o sea posible imaginarlo.[46]

De este modo, AR 1 aparece como evidente a la razón y prepara AR 2 en un punto fundamental: la correspondencia entre concepto formal y el concepto objetivo a través de la unidad como comunidad o conveniencia trascendental. Esta comunidad trascendental es necesaria de razón, dado que es imposible que sea numérica o específica. De esta manera, la prueba de la unidad del concepto objetivo pasa de la experiencia (AE) a la razón (AR): es imposible pensar un concepto formal de ser, en la multiplicidad trascendental de su comprensión lógica, sin pensar en un concepto objetivo *trascendentalmente uno* que es, precisamente, el concepto del ente real como posible o aptitudinal.

2. AR 2 nos enfrenta al núcleo de la argumentación suareciana respecto a la posibilidad del concepto objetivo de ser y, por tanto, a la posibilidad de la metafísica como ciencia. La cuestión radica en demostrar, de modo necesario y universal, que existe una conveniencia trascendental entre todos los entes reales y en exponer en qué consiste esa conveniencia o comunidad.

AR 2 argumenta como sigue: todos los entes reales tienen una semejanza o conveniencia entre sí en la razón de ser; todo lo que tiene una razón de ser semejante o conveniente, puede ser concebido o representado (en un concepto objetivo); por lo tanto, todos los entes reales tienen un concepto objetivo semejante y conveniente:

45 DM 2, 2, 8, [1, 378].
46 DM 2, 2, 8, [1, 378].

La estructura silogística es neta. El término medio es una propiedad del objeto que consiste en la unidad de su composición natural, a saber, que *si* se trata de un ente compuesto, *entonces* las partes componentes lo son en tanto que partes ingredientes de la forma del objeto, si no fuese así, entonces habría más de un objeto. De este modo, si el objeto es uno, el acto mediante el cual debe ser concebido es uno.

La explicación de las premisas es notable por su sencillez y por su hondura trascendental[41]:

> La suficiente enumeración convierte la consecuencia (C) en evidente, porque damos por supuesto –lo cual de por sí es harto claro– que el concepto objetivo no es uno con unidad real, es decir, numérica o entitativa, ya que es patente que tal concepto es común a muchas cosas.[42]

En primer lugar, se emplea el principio de enumeración suficiente, heredero de la inducción completa. En él, la inspección exhaustiva de las partes del todo permite la conclusión evidente del argumento. Las posibilidades (partes) que se ofrecen a la enumeración son las que convienen a la unidad real, a saber, la unidad numérica y la unidad específica[43].

Ninguna de ellas conviene a la unidad real del concepto objetivo, dado que el concepto es común a muchas cosas (entonces no puede ser uno numéricamente) y, además, existe distintamente en el acto formal de su concepción (entonces no puede ser uno específicamente). ¿Qué clase de unidad le conviene, entonces, al concepto objetivo? La unidad trascendental, es decir, la unidad de lo posible o aptitudinal[44].

La premisa mayor (P1) es evidente por la definición de concepto formal, a saber, que es un acto del entendimiento cuyo objeto debe ser formalmente adecuado:

41 Lo que muestra que el "giro" ya está dado, al menos, prácticamente.

42 DM 2, 2, 8, [1, 377].

43 Que son el núcleo del contexto general del problema del objeto de la metafísica, tanto para Aristóteles como para Santo Tomás.

44 Del mismo modo que la verdad es común a todo lo verdadero por una "comunidad trascendental": "y lo mismo ocurre con los demás entes, pues cada uno de ellos es verdadero con la verdad adecuada a él, y a pesar de eso, no se dice que la verdad se encuentre más específicamente en uno que en los demás; sino que absolutamente se dice común a todos con comunidad trascendental (*communitate trascendentali*)" (DM 8, 3, 9, [2, 101]).

equivocidad del ser entre nombre y participio[38]. De este modo, es necesario complementar la argumentación desde el fundamento *a priori* de la referencia: este fundamento *a priori* viene dado en las argumentaciones de razón (AR).

d. Argumentos de razón sobre la unidad del concepto objetivo del ser

Suárez emplea –junto con las AE– algunos AR para sostener distintas posiciones dentro de su desarrollo argumental. Es el caso, por ejemplo, de la posibilidad de que Dios caiga bajo el concepto de ser, dado que, *a priori*, Dios es incognoscible para el discurso natural y sólo es conocido a la medida del entendimiento natural[39].

Sin embargo, para el efecto de nuestra investigación, a saber, determinar la relación entre los AE y los AR dentro de DM 2 y mostrar la *prioridad* de los segundos respecto de los primeros, será necesario considerar dos argumentos de razón empleados para asegurar la unidad del concepto objetivo: el primero (AR 1) demuestra la necesidad de que el concepto objetivo sea uno en virtud de la comunidad de los entes que caen bajo su extensión; el segundo (AR 2) demuestra que esa razón de semejanza se debe predicar necesariamente de los entes reales, que era el horizonte mostrado, pero no demostrado, de los AE.

1. AR 1 es un argumento general y preliminar a la demostración fundamental que se realiza en AR 2. Lo que debe probarse como conclusión (C) es que la unidad del concepto objetivo proviene de la conveniencia o semejanza de los entes entre sí. De este modo:

> Esta sentencia puede probarse *por razón* del siguiente modo: (P1) es preciso que el concepto formal de ser tenga un objeto adecuado; (P2) mas este no puede ser un agregado de las diversas naturalezas de entes, según sus razones determinadas, por más que sean simples; por consiguiente, (C) es necesario que dicho concepto sea uno en virtud de alguna conveniencia o semejanza de los seres entre sí.[40]

[38] Equivocidad que proviene de las operaciones que están en juego: la percepción y la concepción en el concepto formal y, por tanto, en la determinación del ser como participio (que implica el tiempo) y la razón en el concepto formal, y entonces, en la determinación del ser como nombre (que pueda ser pensado sin contradicción).

[39] Cf. DM 1, 1, 11, [1, 217].

[40] DM 2, 2, 8, [1, 377].

> extrínseca (aunque esto no sea verdad de la esencia en absoluto sino de la esencia creada), y en este sentido, decimos que es real la esencia que puede ser producida realmente por Dios y constituirse como ser de un ente actual.[36]

De este modo, la objetividad del concepto de ser, además de la demostración *a posteriori* que proviene de la experiencia (vivencia perceptiva de la audición –AE 1–, que genera la unidad del concepto formal en un solo acto de concepción –AE 2–) requiere *necesariamente*[37] de una determinación trascendental dado que la misma concepción del ser implica una equivocidad en la referencia del sentido de la palabra "ser" (nombre y participio). La experiencia nos hace percibir la referencia al acto ejercido y, por tanto, a la existencia actual. Sin embargo, esa percepción es incompleta y parcial, dada la misma

de la esencia no es un verdadero ser real actual en la criatura, como queda demostrado, sino que es un ser posible y que se reduce a aquel tercer miembro de la verdad de la proposición o conocimiento; en efecto, según hemos probado, las esencias de las criaturas en ese sentido sólo tienen o ser en su causa, o ser objetivamente en el entendimiento. Entre estos dos miembros sólo puede establecerse como diferencia que el ser en la verdad de la proposición no sólo tiene cabida en las esencias reales, sino también en los entes de razón y en los ficticios, pues, en este sentido, es verdad que la ceguera es una privación, y que la quimera es un monstruo imaginario, siendo esta precisamente la razón de atribuir de modo peculiar a las cosas creadas el ser de la esencia antes de que existan, para dar a entender que esa verdad está fundada en el ser potencia, apto para existir. En otro sentido se toma el ser de la esencia en cuanto conviene actualmente a la criatura ya existente, y este ser no hay duda que es real y actual, ya se distinga realmente, ya sólo por razón, punto que luego veremos, porque es cierto que en la realidad existente la esencia misma es un ente en acto, y, en consecuencia, el ser esencial de la misma es un ser actual" (DM, 31, 3, 11, [4, 30]).

36 DM 2, 4, 7, [1, 419].

37 Como bien ve Aubenque: "La experiencia suareciana del ser es una experiencia que considera caduca y obsoleta la afirmación de la analogía, al menos [la] de una analogía dura y restrictiva tal como la entendía Cayetano, que no autorizaba entre los términos análogos más que una unidad de denominación extrínseca. Concretamente, ¿existe aquí una conveniencia entre sustancia y accidente, más allá que el abismo que los separa? La respuesta de Suárez es: sí, porque el intelecto descubre una conveniencia más grande entre la sustancia y el accidente que entre la sustancia y el no ser o la nada". ¿Existe conveniencia entre Dios y la criatura? La respuesta de Suárez es: sí, porque nosotros percibimos una conveniencia más grande entre Dios y la criatura que entre Dios y la nada. La trascendencia de Dios no es ella tal que la criatura no sea, en relación a Dios, más que una nada. La criatura es una "huella de Dios" (*vestigium Dei*). Es por esto que nosotros podemos investigar el ser de Dios a partir del ser de la criatura. Esto es porque nosotros también concebimos unos atributos comunes a todos los entes, como la bondad, la perfección, la potencia, la comunicación o la comunicabilidad, etc. (...). Nosotros estamos aquí en las antípodas de la teología negativa" (AUBENQUE, P. [1998], *Suarez et L'Avenement...*, 15-16).

No existe, por tanto, una relación inmediata entre percepción de la cosa y su concepto[30]. Esta relación, y la dependencia de ambas, están mediadas por el lenguaje y el sentido de la palabra "ser"[31]. De este modo, es absolutamente necesario determinar el sentido en el cual aparece la palabra "ser" en el lenguaje, para evitar la "transferencia" de nuestros modos de concebir imperfectos a la realidad de las cosas.

Esta determinación del sentido de la palabra "ser" es realizada por Suárez al apoyar la distinción tradicional entre el ser como nombre y el ser como participio[32]. En el primer caso, denota al ente propiamente real, pensable y posible; en el segundo caso, denota al ente actual –dado que el participio refiere al tiempo–.

Es en este momento argumental donde se muestra el límite constitutivo de los argumentos de experiencia en torno a la unidad formal del concepto de ser y se anuncia la necesidad de los argumentos de razón para establecer su unidad objetiva. En efecto, si bien al oír la palabra ser concebimos un solo concepto formal de ser actual y existente –que es lo único que puede otorgarnos la experiencia– esta misma unidad se basa *a priori* en la unidad de la realidad objetiva que es el ser pensado sin contradicción y, por tanto, el ser posible:

> Según el primer modo[33] esencia real decimos que es la que en sí no envuelve contradicción alguna, ni es mera ficción del entendimiento. En cambio, de acuerdo con el segundo modo[34], puede explicarse: primero *a posteriori*, por el hecho de ser principio o raíz de operaciones o efectos reales[35] (...). Segundo, puede explicarse *a priori* por la causa

30 Este es el fundamento del *representacionismo* de Suárez.

31 Es imposible no determinar aquí una relación entre esta consideración y el esfuerzo de Heidegger por establecer el sentido del ser.

32 "Así pues, el ente, como se ha dicho, se toma a veces como el participio del verbo ser, y en este sentido significa el acto de existir como ejercido, y es igual que existente en acto; pero otras veces se toma como nombre que significa formalmente la esencia de la cosa que tiene o puede tener la existencia, pudiendo decirse que significa la misma existencia, no como ejercida en acto, sino como potencial o aptitudinal, del mismo modo que viviente, en cuanto es participio, significa el uso actual de la vida, pero como nombre, significa sólo lo que posee una naturaleza que puede ser principio de operaciones vitales" (DM 2, 4, 3, [I, 416]). Cf. AUBENQUE, P. (1998): *Suarez et L'Avenement...*, 14-16.

33 El ser como significando el *nombre*.

34 El ser como significando el *participio*.

35 Esto es actuales. La complejidad del uso de lo "real" está atestiguada por el mismo Suárez: "Dos son, en efecto, las maneras de atribuirlo [el ser] a la cosas creadas. Una, en sí mismas, incluso en cuanto no han sido producidas ni son existentes en acto. Y, en este caso, el ser

> dudar en modo alguno de su significado, y no concibe, sin embargo, la sustancia ni el accidente; en consecuencia, esta palabra tiene otro significado más inmediato.[25]

Y esto ocurre por AE 1[26]: el vínculo entre la vivencia perceptiva de la audición y la concepción de objeto determina la unidad del acto formal en el cual aparece la unidad objetiva del ente. De este vínculo depende toda la lógica y la posibilidad de toda argumentación correcta:

> (...) y podemos, finalmente, valernos con todo derecho de esta palabra [ser] como término extremo o medio de un silogismo, ya que la unidad del vocablo no sirve para el raciocinio sino es por razón de la unidad de su significado próximo e inmediato.[27]

Sin embargo, es en la fuerza del vínculo entre palabra (AE 1) y concepto de ser (AE 2) donde se muestra el límite de la argumentación por experiencia. La adecuación entre palabra y concepto no puede ser dada inmediatamente en la experiencia:

> Y esto es lo que sobre todo debe tenerse en cuenta en todos estos argumentos[28], que se fundan únicamente en el modo de hablar y de concebir. En efecto, nosotros igual que concebimos, así hablamos, de donde resulta que, de la misma manera que nuestros conceptos, aun siendo verdaderos y no falsos, no siempre, sin embargo, son adecuados a las cosas mismas, de igual suerte las palabras se miden por nuestros conceptos, debiendo, por lo mismo, ponernos en guardia para no transferir a las cosas mismas nuestro modo de concebir y para no juzgar a causa de distintos modos de expresión, que hay verdadera distinción en las cosas, cuando en verdad no la hay.[29]

25 DM 2, 2, 25, [1, 393].

26 "Queda, por fin, *la experiencia* aludida tantas veces, de que al oír el nombre ser, concebimos algo que no es sustancia ni accidente" (DM 2, 2, 25, [1, 393]).

27 DM 2, 2, 25, [1, 393].

28 A saber, los argumentos que pasan de la realidad objetiva a la realidad actual (propia de la experiencia).

29 DM 2, 3, 12, [1, 410].

argumentación *a posteriori* de Suárez: existe una armonía entre la mente que concibe y el contenido objetivo de la palabra 'ser'. Es una estructura compleja que une el lenguaje con la concepción de la mente y que permite establecer un puente entre la argumentación por experiencia y la argumentación de razón. En efecto, la unidad del concepto objetivo de ser depende de la unidad del concepto formal[21] en tanto que el concepto formal (como acto del entendimiento) percibe en la audición de la palabra 'ser' la unidad de su acto de concebir el ente y, por tanto, piensa tanto el acto como el contenido que expresa la palabra 'ser'[22].

¿De dónde proviene el significado de la palabra 'ser' que causa la unidad formal y objetiva de su concepto? Nuevamente encontramos en el pensamiento de Suárez un matiz propio del "giro": se trata de una *imposición originaria*[23], que, sin embargo, debe ser determinada por la razón:

> En cambio, la palabra ser, por su imposición propia y originaria, tiene una significación común a todos los entes, según es evidente no sólo por el uso común y aprehensión de dicha palabra, sino también por el significado formal o cuasi formal de la misma, que es la existencia, común por sí misma e intrínseca a todos los entes reales; finalmente, porque dicha imposición proviene de un único concepto formal de ser en cuanto tal.[24]

En efecto, la imposición propia y originaria en sí misma es evidente (*a posteriori*) por el uso común y por la unidad de su concepto formal. Ambos niveles de unidad de significación preparan la unidad objetiva del concepto del ente real y deben distinguirse:

> (...) porque es muy distinto el concepto que forma quien conoce el sentido de la palabra ser, que quien lo ignora; este, en efecto, concibe la palabra y se detiene en ella, o duda de lo que puede significar; en cambio, aquel, además de la palabra, concibe la cosa significada, sin

21 Cf. DM 2, 1, 1, [1, 361-362].

22 Cf. DM 2, 4, 1, [1, 416].

23 "(...) como dijo Aristóteles en el libro I *De Interpret*, las palabras sirven para expresar nuestros conceptos formales; ahora bien, la palabra ser no sólo es materialmente una, sino que también, por imposición originaria, tiene una sola significación, en virtud de la cual no significa inmediatamente naturaleza alguna bajo razón propia y determinada, por lo cual se distingue de las demás" (DM 2, 1, 9, [1, 368]).

24 DM 2, 2, 24, [1, 392].

> (...) porque también aquí se puede esgrimir *el argumento de Soto, sacado de la experiencia*, porque de algunas cosas nos damos cuenta de que las concebimos como ser y dudamos si son sustancia o accidente (...)[16]

De esta manera, el concepto objetivo de ser es común a la sustancia y al accidente, (así como a las demás categorías) y, por tanto, contradice a la experiencia el que ambas (la sustancia y el accidente) se incluyan en el concepto de ser:

> Porque, o se incluyen ambos copulativamente en dicho concepto[17], (...), ya que de lo contrario afirmaríamos falsamente que la sustancia es ser o que la cualidad es ser, porque ni la sustancia es sustancia y accidente, ni la cualidad, y así sucesivamente. O se incluyen ambos disyuntivamente[18], como afirma el mismo Soncinas, lo cual, amén de ser *contra la experiencia*, acarrea la univocación del ser (...)[19]

La razón de que va contra la experiencia es expuesta inmediatamente:

> (...) está *contra la experiencia*, porque lo que se concibe se percibe con la mente, estando así sujeto a la experiencia; ahora bien, nosotros, al oír el término ser, y al concebir precisivamente lo que entendemos significarse con esa voz, no percibimos con nuestra mente ni la sustancia en cuanto tal, ni el accidente en cuanto tal, según puede cada uno experimentar en sí mismo.[20]

Este argumento vuelve sobre AE 1, a saber, la relación entre percepción de la mente y la audición de la palabra 'ser', y nos parece que es el centro de la

16 DM 2, 2, 13, [1, 382-3].

17 Entiendo, ser es sustancia y accidente. En la tabla de verdad, p y q es verdadero, si p es verdadero y q es verdadero. Por tanto, si p (sustancia) es verdadero, debería ser p es "sustancia y accidente" es verdadero; pero la sustancia no es accidente, luego, p sería falso, lo que es contradictorio.

18 Entiendo, ser es sustancia o accidente. En la tabla de verdad p o q es verdadero, si p es verdadero y q es verdadero, si p es falso y q verdadero y si p es verdadero y q es falso. Por tanto, si p o q (el ser es sustancia o accidente) es verdadero, son verdaderos: que la sustancia es ser es verdadero y que el accidente es ser es falso; que el accidente es ser es verdadero y que la sustancia es ser es falso y, además, que la sustancia es ser y que el accidente es ser son falsos. Cualquiera de las cuales muestra contradicción con la experiencia.

19 DM 2, 2, 9, [1, 379].

20 DM 2, 2, 9, [1, 378-9].

> Se prueba, primeramente, por la experiencia: efectivamente, al oír la palabra ser, advertimos que nuestra mente no se dispersa o divide en muchos conceptos, sino que más bien se recoge en uno.[13]

Suárez argumenta aquí en un doble nivel: el nivel de la audición y del término 'ser' y el nivel de la actividad de la mente que incluye la posibilidad de la dispersión y la división o la posibilidad de la recolección del contenido intencional de la vivencia de la audición de la palabra 'ser' en un solo concepto. La prueba es por experiencia del lenguaje y por experiencia de la actividad de la mente.

2. La segunda argumentación por experiencia (AE 2) se sitúa en el plano de la concepción del ente y, por tanto, supera la vivencia perceptiva del sentido externo (audición) en la que se basa AE 1. En el acto de la concepción del ser las cosas concebidas bajo ese concepto no aparecen como determinadas sino bajo una universalísima razón común:

> [esto se prueba] *por experiencia*, porque en virtud de la concepción del ente no percibimos todas estas naturalezas determinadas de ser, en cuanto son tales y se distinguen entre sí (...).[14]

Es notable destacar que la concepción del ente es objeto de una cierta percepción que no se identifica con la *percepción* de los entes determinados. Esta percepción se refiere a la relación[15] que existe entre palabra y concepto, tal y como se ha descrito en la AE 1: al advertir la palabra ser, la mente se recoge en un solo concepto. Esta relación entre experiencia y concepción del ser está atestiguada, además, por la posibilidad de tener un conocimiento incierto de una sustancia.

En efecto, de alguna cosa podemos dudar si se trata de una sustancia o de un accidente. Sin embargo, es indudable que se trata de un ente:

---

[13] DM 2, 1, 9, [368]. Además: "Pero, en primer lugar, está contra la experiencia, porque lo que se concibe se percibe con la mente, estando así sujeto a la experiencia; ahora bien, nosotros, al oír el término ser, y al concebir precisivamente lo que entendemos significarse con esa voz, no percibimos con nuestra mente ni la sustancia en cuanto tal, ni el accidente en cuanto tal, según puede cada uno experimentar en sí mismo" (DM 2, 2, 9, [1, 378-9]).

[14] DM 2, 2, 12, [1, 382].

[15] Relación que no es inmediata y que, como se verá más adelante, es el fundamento del *representacionismo* de Suárez.

ver, todo el asunto consiste en determinar en qué consiste esa dependencia[12]. Para determinar esa dependencia será necesario mostrar el modo en que se realiza la percepción de la palabra "ser", el modo en que esa percepción "es concebida" en el entendimiento y la relación que existe entre la vivencia y la concepción, para, finalmente, mostrar el límite lingüístico de la argumentación de experiencia y, por tanto, mostrar la necesidad de la prueba de razón para determinar la existencia y el contenido objetivo del ser real y, por tanto, determinar de modo exacto, la posibilidad de la metafísica.

1. La primera argumentación por experiencia que afirma la tesis (AE 1) se ubica en la experiencia a través del lenguaje y está relacionada con *la vivencia perceptiva de la audición*. En efecto, la unidad del concepto objetivo de ser:

---

de concebir, comenzamos por el concepto formal, que puede resultar más claro a nuestro juicio" (DM 2, 1, 1, [1, 361-362]).

12 Aubenque ha querido ver aquí una circularidad: en efecto, por una parte, el concepto objetivo depende del concepto formal y, por otra parte, el concepto formal recibe su unidad del concepto objetivo (cf. DM 2, 1, 9, [1, 370] e *infra* § 4). Nuestra solución supera la circularidad, dado que existe una relación de fundamento (*ratio essendi*) y de conocimiento (*ratio cognoscendi*) entre el concepto formal y el concepto objetivo. Creemos, además, que esta relación es la que constituye propiamente el antecedente fenomenológico de la ontología suareciana. Con todo, aquí el texto de Aubenque: "Aquí existe una dificultad. Porque, ¿qué es lo que autoriza a Suárez a concluir, en general, de la unidad del concepto formal a la unidad del concepto objetivo, en el hecho de la existencia del uno a la existencia del otro, si es verdad que la unidad es lo propio del concepto y por esto, si ella es dada, la prueba de la existencia del concepto correspondiente? Yo estaría tentado de seguir aquí la interpretación de Jean-Luc Marion (MARION, J. L., *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, Paris, 1986, especialmente, p. 54.), por la cual la necesidad de esta consecución, afirmada a propósito del concepto de ser, no es válida –precisamente– más que en este caso, por la razón de que el ser no tiene otra objetividad que el hecho de ser pensado, representado, dicho de otro modo, [es decir, en el caso] de dar lugar a un concepto formal. La objetividad del ser no tiene necesidad de otra prueba que su representabilidad porque ella *es* la representatividad ella misma. De hecho, la prueba que aporta Suárez de la unidad del concepto de ser tiene todas las apariencias de circularidad. Todos los entes reales comportan verdaderamente entre ellos una cierta similitud y una cierta conveniencia en su razón de ser; aquí se puede concebirlos y representarlos bajo cierta noción distinta por la cual ellos [se] convienen entre ellos. Pero, recíprocamente, es porque nosotros podemos concebirlos bajo una razón distinta que funda la conveniencia entre ellos, dicho de otra manera, porque existe un concepto formal de ser, es que existe un concepto objetivo: "La unidad del concepto objetivo no consiste aquí en una unidad real y numérica, sino en una unidad formal o aún, fundamental, que no es otra cosa que esta conveniencia y esta similitud" (DM 2, 2, 2, [1, 14])" (AUBENQUE, P. [1998]: *Suarez et L'Avenement...*, 14).

objetivo de ser y, por tanto, la posibilidad de la metafísica como ciencia del ente real. El primer orden de argumentación es la experiencia; el segundo, es el orden de la razón. La compleja relación entre estos dos órdenes, creemos, es capaz de mostrar de un modo nuevo la tesis del "giro suareciano" mostrando, por una parte, el principio desde el cual se realiza el giro, a saber, la experiencia –y, por tanto, el concepto formal de ser– y, por otra, el término de ese giro, la conciencia trascendental –y, por tanto, el concepto objetivo de ser.

c. *Argumentos de experiencia sobre la unidad del concepto objetivo del ser*

El fundamento de las argumentaciones por experiencia es la relación que establece Suárez entre el concepto formal[8] y el concepto objetivo[9] del ser[10]. Mediante el primero, el entendimiento realiza "el acto de concebir" el objeto; mediante el segundo, el entendimiento "se representa", a través del concepto formal, el objeto conocido.

El Doctor de Lisboa considera que, dado que la unidad del concepto objetivo depende de la unidad del concepto formal, es mejor comenzar por la explicación de la unidad del concepto formal de ser[11]. Como es posible de

[8] "Se llama concepto formal al acto mismo o, lo que es igual, al verbo con que el entendimiento concibe una cosa o una razón común. Se le da el nombre de concepto, porque viene a ser como una concepción de nuestra mente; y se le llama formal, bien porque es la última forma de la mente, bien porque representa formalmente al entendimiento la cosa conocida, bien porque, en realidad, es el término formal e intrínseco de la concepción mental, consistiendo, por decirlo así, en esto su diferencia del concepto objetivo" (DM 2, 1, 1, 361).

[9] "Llamamos concepto objetivo a la cosa o razón que, propia e inmediatamente, se conoce o representa por medio del concepto formal; por ejemplo: cuando concebimos un hombre, el acto que realizamos para concebirlo en la mente se llama concepto formal, en cambio, el hombre conocido y representado en dicho acto se llama concepto objetivo. En realidad, la denominación de concepto le corresponde extrínsecamente por referencia al concepto formal, por medio del cual afirmamos que se concibe su objeto; por eso, con toda razón se le llama objetivo, porque no se trata de un concepto que sea, en cuanto forma, término intrínseco de la concepción, sino en cuanto objeto y materia a que se aplica la concepción formal, a la cual tiende directamente toda la penetración de nuestra mente, siendo este el motivo de que algunos, tomándolo de Averroes, le llamasen *intención entendida* y otros *razón objetiva*" (DM 2, 1, 1, 361).

[10] Cf. Doyle, J. P. (1967): *"Suarez on the reality of the possible"*, *The modern Schoolman*, XLV, 1, November 1967, 34-37.

[11] "Así pues, el fin principal de esta disputación es explicar el concepto objetivo de ente en cuanto tal, según toda su abstracción, a la que debe, según dijimos, ser el objeto de la metafísica. Pero atendiendo a la dificultad del tema y a su íntima dependencia de nuestro modo

hén[4] que permite identificar la causa de esa unidad en la sustancia primera y, más estrictamente, en la sustancia separada inmóvil que es Dios[5].

2. Santo Tomás, por su parte, sigue a Aristóteles pero incorpora la existencia del Dios trascendente cuya relación con la creación se realiza en una analogía de proporcionalidad. Sin embargo, en ambos esfuerzos queda pendiente la posibilidad de que Dios y el ser del ente puedan ser nombrados y pensados de la misma manera.

3. Suárez criticará las bases de la analogía aristotélica y la distinción de esencia y existencia en el ente creado en pos de una economía argumental. Esta distinción se hace innecesaria si existe un concepto objetivo de ser común a Dios y a las criaturas en tanto que el término de unión es la semejanza de ambos en oposición a la nada. Esta solución es trascendental dado que es posible concebir un concepto objetivo del ser que convenga a Dios y al ser creatural, este concepto objetivo es el concepto del ente real[6].

De este modo, se inaugura la posibilidad de una argumentación *a priori* para fundar la posibilidad de la metafísica al mismo tiempo que Dios pierde la condición de objeto adecuado de ella[7], como ocurre en Aristóteles y Santo Tomás, y comienza a ser su objeto principal en cuanto que es pensado bajo y en el concepto objetivo del ser real. Es relevante constatar que en la DM 2 existen dos órdenes de argumentación para sostener la unidad del concepto

[4] Así, en *Met.* 4, 1.

[5] Pensamos con todo, que el problema de la unidad de la metafísica aristotélica puede y debe ser abordado de modo formal a través del problema de su necesaria consistencia dialéctica y objetiva. Se trata del método aporético que, necesaria y objetivamente se refiere a la entidad y a los primeros principios de modo dialéctico.

[6] "Hay que decir, por tanto, que el ente, en cuanto ente real, es el objeto adecuado de la metafísica". (*Met.* 1, 1, 26, 230).

[7] "Un conocimiento exacto y demostrativo de Dios no puede ser obtenido por medio de la teología natural, si no se conocieran, en primer lugar (*prius*), las razones comunes del ente, de la sustancia, de la causa y de otras cosas semejantes, porque nosotros no conocemos a Dios más que a partir de sus efectos y bajo razones comunes". (...) La teología conserva su eminencia, pero ella pierde su prioridad epistemológica, su a-prioricidad, [como] se estaría tentado de decir, retomando una expresión, aquella del *a priori*, que, en conjunto con aquella de "trascendental", comienza a aparecer en los textos de Suárez. El *a priori* ontológico suplantará, en lo sucesivo, la trascendencia óntica del *primum* de la metafísica anterior". (Aubenque, P. [1999], *Suarez et L'Avenement...*, 18-19).

Dada la anterior aporía, Suárez soluciona el problema trascendentalmente a través de la argumentación en torno a la unidad del concepto objetivo del ser (*i.e.* el ser real). Esta trascendentalidad se verifica en una primacía parcial de la argumentación *a priori* o de razón (AR) por sobre la argumentación de experiencia (AE) y, finalmente, en que esta prioridad parcial es un elemento de juicio para decidir sobre el problema del "giro suareciano"[3] (Courtine). En efecto, esta solución es distinta de la de Aristóteles y Santo Tomás, que solucionan el problema trascendentemente (a partir de la experiencia) mediante la analogía del ser y la doctrina de los trascendentales.

Para mostrar lo anterior será necesario: (b) exponer el contexto general de la posibilidad de la metafísica y la solución de Aristóteles y Santo Tomás; (c) mostrar la argumentación por experiencia en la DM 2; (d) mostrar la argumentación de razón, (e) exponer *la prioridad* de la argumentación *a priori*, para, finalmente, (f) volver sobre el problema de la posibilidad de la metafísica desde el problema del concepto objetivo de ser, mostrando sus alcances trascendentales.

b. El contexto general del problema de la posibilidad de la metafísica y la solución de Aristóteles y Santo Tomás

Brevemente, este contexto puede exponerse como sigue: una metafísica es posible si tiene acceso al ser del ente, es decir, si es capaz de dar cuenta de la unidad de su objeto. Aristóteles ya vio que esto encerraba una aporía fundamental: si hay unidad objetiva genérica (si el Ser y el Uno son un género), entonces, se pierde el particular y las diferencias, que también son; por el contrario, si hay una unidad objetiva numérica (si el Ser y el Uno son ellos mismos un elemento o principio de los elementos), entonces, se pierde la entidad y el ser de los universales.

1. La solución aristotélica, que es considerada tradicional, es compleja y pasa por la multiplicidad de sentidos en los que se dice el ser y la unidad *pros*

que incluyen su concepto, en cuanto entran en la razón objetiva de esta ciencia y abstraen de la materia según su ser" (DM 2, *Intro.*, 359).

3 Que la ontología de Suárez pone las bases de la indagación trascendental que llegará hasta Heidegger.

2.9.2 El problema del concepto objetivo del ser real

a. Descripción del problema

La investigación del pensamiento de Suárez está determinada por dos líneas de interpretación. Por una parte, se sostiene que el Doctor de Lisboa es un receptor del pensamiento medieval y que su solución metafísica se mantiene dentro de los cánones realistas de sus antecesores –con notables profundizaciones, aún no se realiza *"un paso hacia el mentalismo"* moderno– (Gracia, 1991). Por otra, se sostiene que Suárez ha comenzado el movimiento trascendental del pensamiento moderno. De este modo, en Suárez se verificaría un "giro" (Courtine, 1989) hacia el sujeto y el mentalismo como fundamento explicativo del problema del ser. Como es posible de ver, ambas corrientes interpretativas acentúan diversos momentos argumentales en el pensamiento de Suárez[1]. De este modo, se discute si Suárez es el último escolástico o el primer moderno (Volpi, 1993).

El objeto de este título es mostrar en DM 2, dedicada a "la razón esencial o concepto de ente", la compleja articulación del momento empírico y del momento trascendental en la determinación del objeto de la metafísica y, de este modo, la solución suareciana al problema de su posibilidad como saber.

La metafísica es posible si es capaz de exhibir una unidad de objeto. Sin embargo, esta unidad es aporética. Por una parte, es perceptible *de facto* una unidad empírica en el acto de concebir el ser; por otra parte, es exigible *de iure* una unidad trascendental para que este acto de concebir se refiera de un modo propio y adecuado al concepto de ser[2].

---

1 Para la determinación de ese giro: cf. COURTINE, J. F. (1989): *Le tournant suarézien*, Bulletin de la Societé francaise; COURTINE J. F. (1990): *Suárez et le système de la métaphysique*, Paris; GRACIA, J.E. (1991): "Suárez's Conception of Metaphysics: A step in the Direction of mentalism?", ACPQ, 287-309: VOLPI, F (1993): "Suarez et le problème de la métaphysique", *Revue de Métaphysique et de Morale*, 3, 395-411; AUBENQUE, P. (1999): "Suarez et L'Avenement du Concept d'Etre", AAVV: *Suárez. Tradicao e Modernidade*, Edicoes Colibrí: Centro de Filosofía da Universidade de Lisboa; COUJOU, J. P. (1999): *Suárez et la refondation de la métaphysique comme ontologie. Etude et traduction de l'Index détaillé de la Métaphysique d'Aristote de Francisco Suárez*, Louvain-la-Neuve, Paris.

2 "Supuesto lo dicho sobre el objeto o sujeto de nuestra disciplina, se impone en primer lugar la necesidad de exponer su esencia propia y adecuada, y a continuación sus propiedades y causas, todo lo cual constituirá la parte principal y primera de esta obra. Propondremos en la segunda, la división más importante del mismo; de este modo, cuanto permitan las fuerzas naturales de la razón, estudiaremos y explicaremos todas las cosas que están bajo el ente, y

Síntesis

1. Las *Disputaciones Metafísicas* (1597) representan, al mismo tiempo, una respuesta no-nominalista al problema de los universales y la primera exposición sistemática de la metafísica como ciencia.
2. Su motivación y su finalidad son teológicas. La metafísica es necesaria para asistir a la teología en su misión. La revelación amplía la razón especulativa. A su vez, esta permite a la teología revelada exponer los contenidos de la fe.
3. El fundamento del carácter sistemático de las *Disputaciones* es el desarrollo del concepto objetivo del ser real. A través de él, Suárez expande el concepto de ser real desde el ser actual al ser posible o aptitudinal. Esta ampliación tiene una motivación teológica en el misterio de la Encarnación.
4. La división de las *Disputaciones* manifiesta la finalidad sistemática de la metafísica y, por tanto, su naturaleza científica. Luego del proemio y la introducción dedicados a la relación entre metafísica y teología, aparece una completa revisión de la *Metafísica* de Aristóteles. Con ella, Suárez se vincula con la tradición medieval de los comentarios y, al mismo tiempo, la supera.
5. La primera parte está dedicada a las razones superiores del ente. En ella, se estudia la naturaleza y objeto de la metafísica (el concepto objetivo del ser real); las propiedades trascendentales del ser (unidad y verdad) y la teoría de las causas.
6. La segunda parte está dedicada a las razones inferiores del ser. En ella, se estudia la distinción entre Ser Infinito y ser finito; luego, la teoría de la sustancia y los accidentes. Finalmente, expone el ente de razón, como perteneciendo accidentalmente al concepto de ser objetivo.

más, para el giro trascendental de la metafísica en su proceso de movimiento hacia el sujeto (supuesto o persona) como condición de posibilidad del conocimiento del ser. En efecto, la distinción real entre esencia actual y supuesto anuncia y prepara la distinción entre experiencia y conciencia.

5. ccidente. DM 37: razón común y concepto de accidente; DM 38: comparación del accidente con la sustancia; DM 39: división del accidente en los nueve géneros supremos. La cantidad. DM 40: la cantidad continua; DM 41: la cantidad discreta. La cualidad. DM 42: la cualidad y sus especies en general; DM 43: la potencia; DM 44: los hábitos; DM 45: la contrariedad de las cualidades; DM 46: la intensidad de las cualidades. La relación. DM 47: las relaciones reales creadas. La acción: DM 48. La pasión: DM 49: la pasión. La duración. DM 50: el "cuando" y la duración en general. El lugar. DM 51: el lugar; DM 52: el sitio. El hábito: DM. 53. Es relevante aquí DM 51 dado que pone las bases de la teoría de Suárez respecto a la inherencia y, por tanto, respecto de la explicación teológica del misterio de la Eucaristía. En ella se mantienen los accidentes porque existen realmente (su existencia se identifica con su esencia accidental que no es aniquilada), lo que cambia es su inherencia y, por tanto, la posibilidad de inherir en una sustancia que no le es propia: la sustancia del Cuerpo y la Sangre de Jesús.
6. El ente de razón[26]. DM 54: el ente de razón. Suárez considera que el ente de razón no es un ente real y, por tanto, no cae bajo su concepto objetivo. Esto lo deja inmediatamente fuera del campo de estudio de la metafísica de modo directo. Sin embargo, cae de modo indirecto dado que traslaticia e impropiamente tanto las fantasías, las imaginaciones, como las distinciones puramente mentales "son". Puede considerarse también como un indicio del giro mentalista de la metafísica suareciana.

[26] Cf. Doyle, J. P. (1987): "Suárez on Beings of Reason and Truth I", *Vivarium* 25, 47-76; Doyle, J. P. (1988): "Suárez on Beings of Reason and Truth II", *Vivarium* 26, 51-72;

entre esencia y existencia en la esencia actual. Esta distinción de razón se opone a las teorías que suponen una distinción real o una distinción modal. Suárez sostiene que el nudo de la cuestión es que la consideración de la esencia actual existiendo en acto ejercido se distingue de su consideración como existiendo en acto signado. En el primer sentido, sólo existen las esencias actuales individuales, donde la esencia se identifica con la existencia (es decir, el ser fuera de la causa); en el segundo, las concebimos de un modo potencial y universal en su distinción. Para la teología esta disputación es relevante puesto que la decisión que se tome respecto a la relación entre esencia y existencia en la esencia actual incide directamente en la teología de la Encarnación que supone una asunción por parte del Verbo de una verdadera y perfecta naturaleza humana. La existencia es la mayor perfección, por tanto, es necesario que el Verbo asuma una naturaleza humana con existencia creada. Suárez expone y soluciona las dificultades que parecen seguirse de su teoría y, además, muestra que ella es más explicativa que la teoría que sostiene la distinción real.

4. Sustancia. DM 33: la sustancia creada en general; DM 34: la sustancia primera o supuesto y su distinción de la naturaleza[25]; DM 35: la sustancia inmaterial creada; DM 36: la sustancia material en general. DM 34 es relevante puesto que expone la distinción real entre el supuesto (persona) y la naturaleza actual. Esta distinción, que se verifica en todos los entes creados, es posible de conocer por el acontecimiento de la Encarnación. En este acontecimiento, la persona divina del Verbo se une hipostáticamente a la naturaleza humana creada. Esta unión supone una esencia actual perfecta (como se probó en DM 31). Esta distinción será relevante, ade-

[25] Cf. BACIERO, C. (1972): "Los problemas de la subsistencia creada en Suárez, Vázquez y Lugo", *Miscelánea Comillas* 57 (1972), 205-243; BACIERO, C. (1968), "Contexto filosófico del axioma 'actiones sunt suppositorum' en Suárez, Vázquez y Lugo", *Misc. Comillas* 50 (1968) 21-36; RUBIANES, E. (1952): *La subsistencia creada según Suárez*, Diss. Ad lauream, Bogotá; ITURRIOZ, J. (1950), "Existencia tomista y subsistencia suareciana", *Actas del I Congreso Nacional de Filosofía*, Mendoza (Argentina), Universidad Nacional de Cuyo, II, 798-804; ITURRIOZ, J. (1944), "Un primer opúsculo de Suárez desconocido hasta ahora ('De essentia, existentia et subsistentia')", *Est. Ecl.* 18 (1944) 330-359; SANTAMARÍA, F. (1917): *En el tercer centenario de F. Suárez S. I. Estudio crítico de las teorías de Sto. Tomás y de Suárez acerca de la distinción entre esencia, subsistencia y existencia y en relación con las verdades teológicas*, Madrid 1917.

común o concepto objetivo de ser conviene tanto al Creador como a la creatura en su oposición a la nada.

2. Ente infinito[22]. DM 29: existencia del ente primero e increado; DM 30: la esencia de Dios, primer ente.
3. Ente finito[23]. DM 31 la esencia y la existencia del ente finito[24]; DM 32: división del ente creado en sustancia y accidente. DM 31 es relevante tanto para la ontología como para la teología. Para la ontología, puesto que establece, profundizando al mismo tiempo que corrigiendo el pensamiento de la escuela tomista, la identidad

[22] Cf. LEIWESMEIR, J. (1938): *Die Gotteslehre bei Franz Suárez*, Paderborn, F. Schöningh.

[23] Cf. LÓPEZ MOLINA, A. M. (2000), "Teoría del ente finito en Suárez", *Ética y sociología*, ed. L. Méndez, Madrid, Universidad Complutense, 645-666.

[24] Cf. PEREIRA, J. (2004): "The Existential Integralism of Suárez, Reevaluation of Gilson's Allegation of Suarezian Essentialism", *Gregorianum* 85/4, 660-688; ESPOSITO, C. (2003): "Existence, relation, efficience. Le noeud suarézien entre métaphysique et théologie", *L'esistenza/L'existence*, ed. Costantino Esposito / Vincent Carraud, Turnhout-Bari, Brepols [*Quaestio. Annuario diStoria della metafisica*, 3], 2003, 139-161; DANIEL, S. H. (2000): «Berkeley, Suárez, and the *Esse-Existere* Distinction», *American Catholic Philosophical Quarterly* 74, 621-636; CERQUEIRA GONÇALVES, J. (1999): «Francisco Suárez e a modernidade filosófica - a distinção essência-existência», ed. Adelino Cardoso e.a., Lisbonne, Edições Colibri - Centro de filosofia da Universidade de Lisboa, 21-132; MAS HERRERA, O. (1999): "La esencia y la existencia: Santo Tomás y Francisco Suárez", *Revista de filosofía de la Universidad de Costa Rica* 37 (1999), 115-122; PEREIRA, J. (1998), "O integralismo existencial de Suárez: In Calumniatorem Doctoris Eximii", *Revista Filosófica de Coimbra*, 14, 295-312; BEUCHOT, M. (1992), "La esencia y la existencia en los escolásticos post-medievales. La lucha entre Francisco Suárez y Juan Martínez de Prado", *Doctor Communis* 45, 153-161; Hellín, J. (1981): "Más sobre el existencialismo escolástico suareciano", *Espíritu* 30, 161-169; Hellín, J. (1980): "El ente y la existencia en Suárez", *Espíritu* 29, 45-54; Baciero, C. (1972): "Los problemas de la subsistencia creada en Suárez, Vázquez y Lugo", *Miscelánea Comillas* 57 (1972), 205-243; Baciero, C. (1968): "Contexto filosófico del axioma 'actiones sunt suppositorum' en Suárez, Vázquez y Lugo", *Misc. Comillas* 50 (1968) 21-36; DI VONA, P. (1968): *Studi sulla scolastica della Controriforma. L'esistenza e la sua distinzione metafisica dell'essenza*, Firenze, La Nuova Italia; HOERES, W. (1962): "Wesenheit und Individuum bei Suárez", *Scholastik* 37 (1962), 181-210; WELLS, N. J. (1962): "Suárez, Historian and Critic of the Modal Distinction Between Essential Being and Existential Being", *The New Scholasticism* 36, 419-444; SCHNEIDER, M. (1961): "Der angebliche philosophische Essentialismus des Suárez", *Wissenschaft und Weisheit* 24, 40-68; GÓMEZ CAFFARENA, J. (1959): "Sentido de la composición de ser y esencia en Suárez", *Pensamiento* 15, 135-154; WELLS, N. J. (1957): "The Number of Terms in the Suarezian Discussion on Essence and Being", *The Modern Schoolman* 34, 147-191; HELLÍN, J. (1956): "Existencialismo escolástico suareciano", *Pensamiento* 12, 157-178; WELLS, N. J. (1955): *The distinction of Essence et Existence in the Philosophy of Francis Suárez*, Diss. Toronto; HELLÍN, J. (1953): "¿Defiende Suárez la real distinción de esencia y existencia en las criaturas?", *Pensamiento* 6, 490-499.

pasión del ente; DM 9: la falsedad. La bondad[21]; DM 10: el bien o bondad trascendental; DM 11: el mal. Junto a toda la tradición escolástica, Suárez conviene en la determinación trascendental del objeto de la metafísica. Con todo, reduce estas propiedades a tres: la unidad, la verdad y la bondad. Es especialmente relevante la solución de Suárez al problema de la individuación.

4. Las causas: DM 12: las causas del ente en general. Causa material: DM 13: la causa material de la sustancia; DM 14: la causa material de los accidentes. Causa formal: DM 15: la causa formal sustancial; DM 16: la causa formal accidental; Causa eficiente: DM 17: la causa eficiente en general; DM 18: la causa eficiente próxima; DM 19: causas necesarias y causas libres o contingentes (el hado, la fortuna y el azar); DM 20: la causa primera eficiente y la creación; DM 21: la causa primera eficiente y la conservación; DM 22: la causa primera eficiente y la cooperación y concurso de las causas segundas; Causa final: DM 23: la causa final en general; DM 24: la causa final última o último bien; Causa ejemplar: DM 25; DM 26: comparación entre causas y efectos; DM 27: comparación de las causas entre sí. Siguiendo la tradición escolástica, el Coimbrense estudia las cuatro causas. Con todo, son particularmente relevantes las DM 20 y 22. En DM 20, Suárez define la acción de la creación como una producción, esta definición será después fundamental para la exégesis de la existencia como obra. En DM 22, Suárez expone las bases metafísicas de la doctrina teológica que luego defenderá en la controversia *De Auxiliis*, mostrando la relación que existe entre la causalidad libre de la creatura y la presciencia del Creador.

Tomo II: razones inferiores del objeto de la metafísica (división del ente, DM 28-54):

1. División del ente. DM 28: división del ente en infinito y finito. Esta división está basada en DM 2 donde se expuso que la razón

[21] Cf. Esposito, C. (1999), "Das Seiende und das Gute. Francisco Suárez zwischen Thomas von Aquin und Martin Heidegger", *Vom Rätsel des Begriffs. Festschrift F.-W. von Herrmann*, ed. P.-L. Coriando, Berlin, Duncker & Humboldt, 341-356.

cendental; DM 5: unidad individual[18]; DM 6: unidad formal y universal; DM 7: Distintos géneros de distinción (real[19], modal, de razón). La verdad[20]; DM 8: la verdad o lo verdadero como

18 Cf. DARGE, R. (2003a): «Eines oder Vieles. Zu einem Grundproblem der scholastischen Theorien über das Eine», *Zeitschrift für philosophische Forschung* 57, 27-52; ÁLVAREZ GÓMEZ, M. (1999): «Sobre el concepto de individuo en F. Suárez», *Francisco Suárez (1548-1617), tradição e modernidade*, ed. Adelino Cardoso e.a., Lisbonne, Edições Colibri - Centro de filosofia da Universidade de Lisboa, 45-64; OLIVO, G. (1995), «L'impossibilité de la puissance: les conditions de la pensée de l'individu chez Suarez», *L'individu dans la pensée moderne XVIe-XVIIIe siècles/L'individuo nel pensiero moderno. Secoli XVI-XVIII*, ed. Gian Maria Cazzaniga / Yves Charles Zarka, 2 vol. (Pisa, 1995); GRACIA, J.E. (1994): *Individuation in Scholasticism. The Later Middle Ages and the Counter Reformation 1150-1650*, New York, S.U.N.Y. Press; SCHÖNDORF, H. (1991): "Individuum und Indifferenz. Francisco Suárez, Philosoph im Geis des Ignatius", *Stimmen der Zeit* 209 (1991), 109-122; GRACIA, J.E. (1983): "Suárez y la individualidad", *Cuadernos salmantinos de filosofía* 10, 157-182; GRACIA, J.E. (1979): "What the Individual adds to the Common Nature according to Suárez", *The New Scholasticism* 53, 221-233; PECCORINI, F.L. (1974), "Knowledge of the singular: Aquinas, Suárez and recents interprets", *The Thomist* 38 (1974) 605-655; PECCORINI, F.L. (1972): "Suárez's struggle with the problem of the one and the many", *The Thomist* 36, 433-471; STENGREN, G.L. (1965): *Human Intellectual Knowledge of the Material Singular according to Francis Suárez*, Diss. Fordham University; HOERES, W. (1962): "Wesenheit und Individuum bei Suárez", *Scholastik* 37 (1962), 181-210; ROIG GIRONELLA, J. (1961a), "La oposición 'individuo-universal' en los siglos XIV-XV, punto de partida de Suárez", *Espíritu* 10 (Barcelona 1961) 189-200.- Cfr. Idem., *Die Metaphysik im Mittelalter* (Thomas Institut Univ. Köln 2), Berlin 1963, 667-678; WERNER, W.F.J. (1952): *Die Ablehnung der Lehre des hl. Thomas von Aquin von der "materia signata" als Individuationsprinzip durch Franz Suárez*, Mainz 1952. (Tesis doctoral); MIRANDA BARBOSA, A. (1949): "A individuaçao nas disputas metafisicas de Suárez", *Actas del IV Cent. de F. Suárez* (Madrid 1949), I, 339-360; Vos, A.F. de (1949): "L'aristotélisme de Suárez, et sa théorie de l'individuation", *Actas del Congreso Internacional de Filosofía, Barcelona, 4-10 octubre 1948, con motivo del Centenario de los filósofos Francisco Suárez y Jaime Balmes*, Madrid, Instituto "Luis Vives" de Filosofía, III, 505-514; ALEJANDRO, J.M. (1948b): "Gnoseología de lo singular según Suárez", *Pensamiento* 4, 131-152; Alejandro, J.M. (1947a): "Cosmología de lo singular según Suárez", *Pensamiento* 3 (1947), 211-246. (Homenaje a Suárez.); ALEJANDRO, J.M. (1947b), "Gnoseología de lo singular según Suárez", *Pensamiento* 3 (1947) 403-425; 4 (1948) 131-152; SIEGMUND, G. (1927): *Die Lehre von Individuationsprinzip bei Suarez*, Diss. Fulda 1927), *Phil. Jahrbuch* (1928) 50-70; 172-198.

19 Cf. KAINZ, H. P. (1970): "The Suarezian Position on Being and the Real Distinction. An Analytical and Comparative Study", *The Thomist* 34, 289-305.

20 Cf. DARGE, R. (2003b): "Seinswahrheit und Erkenntniswahrheit. Francisco Suárez und die thomistische Lehre von der analogia veri", PICKAVÉ, M. (ed.): *Die Logik des Transzendentalen. Festschrift für Jan A. Aertsen zum 65. Geburtstag, Miscellanea Mediaevalia* 30, Berlin-New York 2003; WELLS, N. J. (1981): "Suárez on the Eternal Truths", *The Modern Schoolman* 58, 73-104; 159-174.

de ente. Es especialmente importante el concepto objetivo de ente y su deducción. En este punto, Suárez se compromete en una consideración mentalista del problema de la unidad de la metafísica. Esta unidad proviene de la unidad de su concepto objetivo. Esta unidad, a su vez, se fundamenta en la unidad del acto a través del cual pensamos el concepto de ser. La razón común de ente real dice relación con la nada, dado que hay una comunidad entre el ser infinito creador y el finito creado en su relación con la nada. De este modo, la metafísica es la ciencia del ente, en tanto que ente real, es decir, del concepto objetivo de ente en tanto que es pensado como distinto de la nada.

3. Las propiedades o principios del ente[16]. DM 3: Las propiedades o principios del ente en general. La unidad[17]: DM 4: unidad tras-

ed. Adelino Cardoso e.a., Lisbonne, Edições Colibri - Centro de filosofia da Universidade de Lisboa, 1-36; Uscatescu, J. (1995): "El concepto de metafísica en Suárez: su objeto y dominio", *Pensamiento* 51 (1995), 215-236; Wells, N. J. (1993): "*Esse cognitum* and Suárez Revisited", *American Catholic Philosophical Quarterly* 67 (1993), 339-348; Gamarra, D. (1990): *Esencia y objeto*, Bern-Frankfurt-New York-Paris, Peter Lang; Courtine, J. F. (1979): "Le projet suarezien de la métaphysique", *Archives de philosophie* 42, 235-274; Riva, F. (1979): "La dottrina suareziana del concetto e le sue fonti storiche", *Rivista de filosofia neo-scolastica* 71, 686-699; García López, J. (1969): "La concepción suarista del ente y sus implicaciones metafísicas", *Anuario Filosófico* 2, 137-167; Neidl, W. M. (1966): *Der Realitätsbegriff des Franz Suarez nach den Disputationes metaphysicae*, München; Hellin, J. (1962): "El concepto formal en Suárez", *Pensamiento* 18, 407-432; Hellín, J. (1961b): "Obtención del concepto del ente, objeto de la metafísica", *Pensamiento* 17, 135-164; Santos, D. (1949): "Objeto da metafisica em Suárez", *Actas del Congr. inter. de Fil. de Barcelona* 1948 (Madrid 1949), I, pp. 327-338; Elorduy, Eleuterio (1948a), "El concepto objetivo en Suárez", *Pensamiento* 4, 335-423; Hellín, J. (1948b), "Sobre la unidad del ser en Suárez", *Giornale de metafisica* 3, 455-486; Hellín, J. (1948c), "Abstracción de tercer grado y objeto de la metafísica", *Pensamiento* 4 (1948) 433-450.

16 Cf. Darge, R. (2000b): "Suarez' Analyse der Transzendentalien 'Ding' und 'Etwas' im Kontext der scholastischen Metaphysiktradition", *Theologie und Philosophie* 75, 339-358; Darge, R. (2000c): "*Ens intime transcendit omnia*: Suárez Modell der transzendentalen Analyse und die mittelalterlichen Transzendentalienlehren", *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 47, 150-172; Darge, R. (1999b): "*Ens inquantum ens.* Die Erklärung des Subjekts der Metaphysik bei F. Suarez", *Recherches de théologie et de philosophie médiévales*, 66/2, 335-361.

17 Cf. Darge, R. (2004): *Suárez' transzendentale Seinsauslegung und die Metaphysiktradition*, Leiden - Boston, Brill (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 80); Darge, R. (2001): «Suarez' Begriff der transzendentalen Einheit», *Archiv für Begriffsgeschichte* 43, 37-57; Darge, R. (2000a): «Die Grundlegung einer allgemeinen Theorie der transzendentalen Eigenschaften des Seienden bei F. Suarez», *Zeitschrift für philosophische Forschung* 54, 339-358.

> para el desarrollo de esta doctrina; desarrollo que avanza desde aquí a través de las divisiones contenidas bajo estos (miembros) hasta todos los géneros y los grados de ser contenidos dentro de las fronteras o límites de esta ciencia.[13]

El texto recién citado expone la división de las DM en dos grandes unidades. Cada una de ellas ha sido dispuesta en un tomo –de la edición de 1597–. El primer tomo estudia la naturaleza de la metafísica, su objeto, sus propiedades y sus causas –Suárez sostiene que son las "razones superiores" del objeto–. El segundo tomo trata de "las razones inferiores", es decir, el desarrollo de las partes del objeto exponiendo, desde su división principal entre ente creado y creador, los géneros y los grados que están comprendidos en dicho objeto.

b. Estructura de las Disputaciones Metafísicas

Las DM contienen 54 disputaciones ordenadas sistemáticamente como sigue:

Tomo I: Razones superiores de la metafísica (disp. 1-22):

1. Elementos introductorios. *Ratio* (motivo y plan de la obra); Índice detallado de la *Metafísica* de Aristóteles; Índice de las *Disputaciones* y secciones contenidas en esta obra; Proemio. Los aspectos relevantes de estos elementos son, en general, la presentación y la justificación del carácter sistemático de la metafísica; su relación con la teología; y la presentación de la relación entre la *Metafísica* de Aristóteles, cuyo método es aporético, con las *Disputaciones*, de carácter sistemático[14].
2. Naturaleza y objeto de la metafísica[15]. DM 1: Naturaleza de la filosofía primera o metafísica. DM 2: La razón esencial o concepto

[13] DM, *Ratio*, [1, 18-19].

[14] Cf. Dalmau, J.M. (1948): "Metafísica y teología en Suárez", *Estudios eclesiásticos* 22, 549-569; Solana, M. (1948): "Suárez, maestro de Metafísica para teólogos", *Homenaje al Dr. Eximio P. Suárez, S.J. en el IV centenario de su nacimiento* (Acta salmanticensia. Derecho, I/2), 45-76; Gnemmi, A. (1969): *Il fondamento metafisico. Analisi di struttura sulle Disputationes metaphysicae di F. Suárez*, Milano.

[15] Cf. Pérez San Martín, H. (1999): "Determinación del objeto y estudio de la metafísica, sus límites y su correlato con el nombre de esta ciencia según el pensamiento del P. Francisco Suárez", *Cuadernos salmantinos de filosofía* 26, 5-39; Teixeira, A. (1999): "Suárez e o objecto e a natureza da metafísica", in *Francisco Suárez (1548-1617), Tradição e modernidade*,

3. Respecto del método, Suárez señala una innovación respecto del modo en el cual la metafísica fundamental había tratado la investigación metafísica. Desde su origen socrático, pasando por los diálogos platónicos hasta *Met.* 3, la metafísica había procedido aporéticamente. Ya sea estableciendo las dificultades, para luego solucionarlas, ya sea recopilando las respuestas de los filósofos, a modo de comentario. El Doctor de Coímbra sostiene un nuevo método: el estudio sistemático:

> Y por haber creído siempre que gran parte de la eficacia para comprender los problemas y profundizar en ellos radica en el método oportuno de investigación y enjuiciamiento, que sólo con dificultad y acaso ni así siquiera podría yo seguir, si —según la costumbre de los expositores— trataba todas las cuestiones ocasionalmente y como al azar, tal como surgen a propósito del texto del Filósofo, por ello juzgué que sería más útil y efectivo, guardando un orden sistemático, investigar y poner ante los ojos del lector todas las cosas que pueden estudiarse o echarse de menos referentes al objeto total de esta sabiduría.[12]

Es interesante destacar que esta innovación aporta ya un elemento que permite anunciar el giro mentalista de la metafísica suareciana. En efecto, es la determinación estricta y precisiva del "objeto" de la metafísica –el ente en tanto que ente real– el que permite la consecuente división y el orden de sus momentos o partes integrantes. La unidad de la ciencia se basa en la unidad del objeto y esta, a su vez, permite la exposición unitaria y ordenada de sus partes:

> Cuál sea dicho objeto lo explica la primera disputación de esta obra, y en ella al mismo tiempo explicamos la dignidad, utilidad y los demás puntos que los escritores suelen poner inicialmente en los proemios de las ciencias. Luego, en el primer tomo, se examinan cuidadosamente la razón de mayor extensión y universalidad de dicho objeto —que se llama ente— con sus propiedades y causas. (...) En cambio, en el segundo tomo hemos analizado las razones inferiores del mismo objeto, comenzando desde la división del ente en creado y creador, por ser la primera y más íntima a la quidiad del ente y la más apta

cual Suárez se ha ocupado de un modo específico en otros opúsculos y tratados a propósito de la controversia *De Auxiliis*).

12 DM, *Ratio*, [1, 18].

está determinada por la oportunidad y la utilidad de ellas para la piedad y la doctrina revelada (*quae pietati ac doctrinae revelatae*).

Es relevante, además, la consideración de la relación entre teología y metafísica que establece el Coimbrense: existe un procedimiento (*ratio*) que permite, por una parte, aplicar (*referenda*) y, por otra, adaptar (*acomodanda*) los principios metafísicos para la confirmación de las verdades de la fe.

Un caso particular de esta aplicación es la relación entre el principio metafísico de la distinción de razón entre la existencia y la esencia, y su aplicación al problema de la Encarnación del Verbo[8]. En efecto, la verdad de la fe que enseña la asunción, por parte del Verbo, de una perfecta naturaleza humana, implica la asunción de una esencia actual, es decir, de una esencia que se identifica con una existencia creada.

A su vez, otro particular de esta adaptación o acomodación de la metafísica a la teología es la doctrina de la distinción real entre subsistencia y esencia actual y su aplicación al mismo problema de la Encarnación del Verbo[9]: Suárez sostiene que existen principios ontológicos fundamentales, como el de la distinción real entre esencia actual y subsistencia que permanecerían ignotos sin la iluminación de los principios de la fe:

> Quizá esto resultaría casi imposible de entender o de creer permaneciendo dentro de los límites de la razón natural; sin embargo, por el sagrado misterio de la Encarnación se nos ha manifestado suficientemente (...)[10].

De este modo, entre la metafísica y la teología se establece una relación fecundísima que posee una *ratio*[11] que permite tanto la aplicación como la adaptación de los principios metafísicos según su relación con las verdades de la fe.

8 Cf. Especialmente: DM 31, 12, 15-33 [5, 160-172].

9 Cf. Especialmente DM 34, 1, 8, [5, 319].

10 DM 34, 1, 8, [5, 319].

11 El estudio de esta *ratio* es absolutamente fundamental para la comprensión de la metafísica de Suárez. Ella no sólo sirve a la teología sino que, además, recibe de ella elementos fundamentales, tanto en la determinación de su tema como en el desarrollo de su método. Los puntos en los cuales es posible estudiar esta relación son, a mi juicio, los siguientes: el tema de la relación de Dios con el ser creado concebida como una "producción"; el problema de la Encarnación (que tiene relación con la teoría de la esencia y la existencia, así como con la teoría de la subsistencia); el problema de la Eucaristía (que tiene relación con el problema de la inherencia y la esencia de los accidentes en general) y el problema de la libertad (del

> Como es imposible que uno llegue a ser buen teólogo sin haber sentado primero los sólidos fundamentos de la metafísica, por lo mismo siempre creí importante, cristiano lector, ofrecerte previamente esta obra que —debidamente elaborada— pongo ahora en tus manos, antes de escribir los Comentarios Teológicos (...)[5]. Cada día, sin embargo, veía con claridad más diáfana cómo la Teología divina y sobrenatural precisa y exige esta natural y humana, hasta el punto que no vacilé en interrumpir temporalmente el trabajo comenzado para otorgar, mejor dicho, para restituir a la doctrina metafísica el lugar y puesto que le corresponde[6].

2. El fin es, entonces, la restitución (*restitutio*) de la doctrina metafísica que consiste en la exposición sistemática de la ciencia a través del desarrollo de sus cuestiones y de la exposición de los procedimientos mediante los cuales se han de aplicar y adaptar los principios metafísicos para su uso en la teología:

> De tal manera desempeño en esta obra el papel de filósofo, que jamás pierdo de vista que nuestra filosofía tiene que ser cristiana y sierva de la Teología divina. Este es el fin que me he propuesto no sólo en el desarrollo de las cuestiones, sino mucho más en la elección de las sentencias u opiniones, inclinándome por aquellas que me parecían ser más útiles para la piedad y doctrina revelada. Por este motivo, haciendo a veces un alto en la marcha filosófica, me ocupo marginalmente de algunos problemas teológicos, no tanto por detenerme a examinarlos o explicarlos minuciosamente —cosa que sería ajena a la materia de que ahora trato—, cuanto para señalar como con el dedo al lector con qué procedimiento se han de aplicar y adaptar los principios metafísicos a la confirmación de las verdades teológicas.[7]

Es interesante destacar el papel fundamental que, para Suárez, juega la teología respecto de la naturaleza y finalidad propia de la metafísica: "debe ser cristiana" y ministra de la teología. De este modo, la elección de las sentencias

[5] Que en parte ya habían sido editados y en parte no.
[6] DM *Ratio*, [1, 17].
[7] DM *Ratio*, [1, 17-18].

2.9.1. Las *Disputaciones Metafísicas* y el problema de la metafísica como saber

Respecto a este punto, esperamos determinar a modo de introducción al pensamiento de Suárez: (a) El objeto, el fin y la motivación de las *Disputaciones Metafísicas*, y (b) su estructura interna.

a. El objeto, el fin y la motivación de las Disputaciones Metafísicas

Las *Disputaciones Metafísicas*[1] vieron la luz en Salamanca (1597). El mismo Suárez señala, tanto en la *Ratio*[2] como en el *Proemio*[3], la motivación, el fin, el método de su estudio metafísico.

1. Respecto de la motivación, existe una clara e indesmentible preocupación teológica[4]. En efecto:

[1] Para lo que sigue, cf. Coujou, J. P. (1998): «Suárez et la Renaissance de la métaphysique», *Francis Suárez. Disputes métaphysiques I, II, III*, texte intégral présenté et traduit par Jean-Paul Coujou, Paris, Vrin [Bibliothèque des textes philosophiques], 7-45; Baciero, C. (1998): «Suárez y sus *Disputationes metaphysicae*. Importancia y significado histórico», *Arbor* 159, 451-471; Esposito, C. (1995): "Ritorno a Suárez. Le *Disputationes metaphysicae* nella critica contemporanea", *La filosofia nel Siglo de Oro. Studi sul tardo Rinascimento spagnolo*, ed. Ada Lamacchia, Bari, Levante, 465-573; Fernández Burillo, S. (1988): *La génesis de la metafísica en Francisco Suárez*, Granada; Specht, R. (1988): "Über den Stil der Disputationes metaphysicae von Franciscus Suárez", *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 13/3 (1988), 23-35; Mastilla Martínez, M. (1976): "Fórmulas escolásticas en las Disputaciones metafísicas de F. Suárez: su funcionalismo sintáctico", 4, 66-71; Gnemmi, A. (1969): *Il fondamento metafisico. Analisi di struttura sulle Disputationes metaphysicae di F. Suárez*, Milano; Del Cura, A. (1960): "Las disputaciones metafísicas de Suárez", Est. *Fil.* 9 (Santander 1960) 351-358; Grabmann, M. (1926): "Die disputationes metaphysicae des Franz Suárez in ihrer methodischen Eigenart und Fortwirkung", *Mittelalterliches Geistesleben. Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik*, vol. 1, München, 525-560; Grabmann, M. (1917): *Die 'Disputationes Metaphysicae' des F. Suárez in ihrer methodischen Eigenart und Fortwirkung*, Innsbruck 1917.

[2] Cf. DM *Ratio* [1, 17-19].

[3] Cf. DM, *Proemio* [1, 203-204].

[4] Respecto a la relación entre teología y filosofía en Suárez, cf. Esposito, C. (2003), "Existence, relation, efficience. Le noeud suarézien entre métaphysique et théologie", *L'esistenza/L'existence*, ed. Constantino Esposito / Vincent Carraud, Turnhout-Bari, Brepols [Quaestio. Annuario di Storia della metafisica, 3], 2003, 139-161; Dalmau, J. M. (1948): "Metafísica y teología en Suárez", *Estudios eclesiásticos* 22, 549-569; Santamaría Peña, F. (1917): *En el tercer centenario de F. Suárez S. I. Estudio crítico de las teorías de Sto. Tomás y de Suárez acerca de la distinción entre esencia, subsistencia y existencia y en relación con las verdades teológicas*, Madrid 1917.

que es Dios, y ser finito, que es la creatura– hasta los últimos componentes, propiedades y relaciones de cada uno de los miembros de ellas. De este modo, se establece el carácter sistemático de la metafísica (*ordine doctrinae*)[11], que será un requisito trascendental para la constitución de la ciencia[12].

Para exponer, de modo general, la relevancia del pensamiento de Suárez para el problema de la posibilidad y la consistencia de la metafísica como saber, y, de modo particular, la orientación mentalista de su investigación que precederá el giro trascendental de la metafísica, llamado copernicano por Kant[13], será necesario considerar: (2.9.1) las *Disputaciones Metafísicas* y el problema de la metafísica como saber; (2.9.2.) el problema del concepto objetivo del ser real y, finalmente, (2.9.3.) el concepto de persona.

11 Cf. DM *Ratio*, [1, 18].
12 Cf. Kant (1789): *Crítica de la Razón Práctica* (en adelante, KPV), *passim*.
13 Cf. Kant (1781/1787): *Crítica de la Razón Pura* (en adelante, KRV), Prólogo.

Se ha discutido, en estos últimos años, el valor de esta orientación. Por una parte, algunos críticos, como Aubenque[3], Courtine[4] y Volpi[5], han mostrado una decisiva valoración del "giro" de la metafísica suareciana hacia el mentalismo, entendido este en el sentido de una preocupación problemática hacia las condiciones de posibilidad de la concepción y el pensamiento del ser en el sujeto; otros críticos, como Gracia[6] y Hellín[7], han sostenido que, si bien es cierto que el pensamiento de Suárez admite una lectura que orienta hacia el "mentalismo", sigue moviéndose dentro de los problemas y las categorías del realismo y, por tanto, dentro de la metafísica fundamental.

Sea como fuere la determinación y la evaluación del "mentalismo" en Suárez, su pensamiento es extraordinariamente relevante para la tesis de nuestro curso de metafísica: la metafísica es una ciencia posible y consistente. Suárez basa la posibilidad de la metafísica en la unidad de su concepto objetivo.

En efecto, la metafísica es la ciencia del ente, en cuanto ente real[8], cuya unidad se basa en su concepto objetivo[9]. La posibilidad de esta unidad proviene de la unidad del acto a través del cual pensamos lo ente del ente real, acto que Suárez llama concepto formal[10].

Una vez determinada la extensión trascendental de este concepto objetivo, será posible, entonces, determinar sus divisiones, desde las mayores –ser infinito,

[3] Cf. Aubenque, P. (1999): *Suarez et L'Avenement du Concept d'Etre*, AAVV. (1999): *Suárez. Tradicao e Modernidade*, Edicoes Colibrí: Centro de Filosofía da Unviersidade de Lisboa.

[4] Cf. Courtine, J. F. (1989): *Le tournant suarézien*, Bulletin de la Societé francaise; Courtine, J. F. (1990): *Suárez et le système de la métaphysique*, Paris.

[5] Cf. Volpi, F. (1993): «Suárez et le problème de la métaphysique», *Revue de métaphysique et de morale* 98 (1993), 395-411.

[6] Cf. Gracia, J. E. (1998b): "The Ontological Status of the Transcendental Attributes of Being in Scholasticism and Modernity: Suárez and Kant", *Was ist philosophie im Mittelalter*, edd. Jan A. Aertsen, Andreas Speer, Berlin, Walter de Gruyter [Miscellanea Medievalia, 26], 213-225; sobre todo: Gracia, J.E. (1993): "Suárez and Metaphysical Mentalism: The Last Visit", *American Catholic Philosophical Quarterly* 67, pp. 349-354; Gracia, J. E. (1991a): "Suárez's Conception of Metaphysics: A Step in the Direction of Mentalism?", *American Catholic Philosophical Quarterly* 65, 287-309.

[7] Cf. Hellín, J. (1948a): "Líneas fundamentales del sistema metafísico de Suárez", *Pensamiento* 4, 122-167; Hellín, J. (1948b): "Sobre la unidad del ser en Suárez", *Giornale de metafisica* 3, 455-486; Hellín, J. (1948c): "Abstracción de tercer grado y objeto de la metafísica". En: *Pensamiento* 4 (1948) 433-450; Hellín, J. (1961a): "El ente real y los posibles en Suárez", *Espíritu* 10, 146-163; Hellín, J. (1961b): "Obtención del concepto del ente, objeto de la metafísica", *Pensamiento* 17, 135-164.

[8] Cf. DM 1, 1, 26 [1, 230].

[9] Cf. DM 2, 2, 8 [1, 377].

[10] Cf. DM 2, 1, 9 [1, 368].

2.9. Francisco Suárez y el giro mentalista de la metafísica

La crisis de la metafísica fundamental ha sido descrita como la crisis de la relación entre el ente real y la imposibilidad del intelecto finito de pensarlo. Esta crisis ha sido representada, histórica y formalmente, por el nominalismo.

Según esta corriente de pensamiento, existen solamente los singulares que son objeto de la ciencia, cuyo método es inductivo. Los universales (y *a fortiori*, los trascendentales), por el contrario, son invenciones de la mente sin existencia real en los singulares. De este modo, la metafísica como saber es clausurada y disuelta tanto en las ciencias particulares como en la teología, sobre todo, en la teología mística. La crisis de la metafísica fundamental es, entonces, la crisis de la desvinculación tanto de la ciencia como de la teología con la posibilidad humana de aprehender el ser de lo real.

En este contexto, el pensamiento de Francisco Suárez (1548-1617)[1], el doctor eximio y piadoso, ha realizado una síntesis que posee un rendimiento teológico y filosófico extraordinariamente relevante para la superación de esta crisis y para una resolución continua entre el momento fundamental y el momento trascendental de la metafísica.

En sus *Disputaciones Metafísicas* (1597)[2], Suárez recoge todo el acervo metafísico de la Edad Media –y, con él, los problemas y principios fundamentales de la metafísica– y lo orienta hacia los problemas y principios trascendentales de la Edad Moderna.

1 Para la biografía de Suárez, cf. ELORDUY, E. (1970): "Datos para el proceso de beatificación del P. F. Suárez", *Arch. Teol. Granadino* 33 (1970) 5-78; HUERGA, A. (1969): "F. Suárez, doctoris eximii, de ordine praedicatorum indole judicium", *Angelicum* 46 (Roma 1969) 247-365; VEIGA, M. da (1951): *Vida y costumbres de F. Suárez*, Madrid; ALONSO BÁRCERNA, F. (1948): "El perfil espiritual de Suárez", *Arch. Teol. Gran.* 11 (1948) 7-28; con todo, es insuperable: SCORRAILLE, R. (1911-13): *François Suarez, de la Compagnie de Jésus*, Paris, 2 vol. (Trad. Española, Barcelona 1917), 2 v.

2 Todos los textos de SUÁREZ, F. (1597): *Disputaciones Metafísicas*, edición y traducción de Sergio Rábade Romeo, Salvador Caballero Sánchez y Antonio Puigcerver Zanón, Madrid. Gredos, D.L. 1960. En adelante, DM, el número en arábigo de la disputación, parágrafo y del párrafo, entre corchetes cuadrados, el volumen y la página de esta edición.

3. La filosofía de Guillermo de Ockham manifiesta una coherencia extrema con sus principios: la Omnipotencia divina y la contingencia creatural. Desde este punto de vista, el ser pleno y necesario es Dios, trascendente a lo real y la contingencia está constituida por la diversidad de los individuos: la unidad de lo real radica en Dios, cuyo conocimiento es necesario y universal; la diversidad es conocida por la experiencia siempre contingente. Es así como podemos reconocer tres efectos principales: la afirmación de lo singular, la revisión de la metafísica y la afirmación de la teología y de la ciencia experimental.

basado en la conciencia: es el albor del énfasis trascendental de la metafísica como metanoética.

2.3. La afirmación de la teología y de la ciencia experimental. Despachada la posibilidad de la existencia del universal en la cosa o fuera de ella, Ockham insiste en que es posible conocer: la teología será el conocimiento de lo necesario y universal y la ciencia experimental de lo contingente y particular por medio de la experiencia.

c. *La posteridad metafísica del nominalismo*

No es difícil captar la enorme repercusión divisiva de este pensamiento. El problema del ser recae en el problema del singular y la pregunta por la unidad es la pregunta fundamentalmente teológica[24].

Es evidente, sin embargo, que el nominalismo de Ockham no es, ni en la forma ni en el fondo, la repulsa metafísica de la llamada post-modernidad, pero sí es sustentable la opinión de que puso las bases teóricas para el enorme desarrollo científico de la Edad Moderna.

Desde este punto de vista, nominalismo es, sin lugar a dudas, la base del espíritu geométrico y técnico que impera en nuestros días, manifestación profunda del olvido de la pregunta que interroga por el sentido del ser y crisis del esfuerzo fundamental de la metafísica que intenta la unidad del ser en y desde la diversidad de lo ente.

Síntesis

1. La metafísica se constituye en el esfuerzo por formular la pregunta que interroga por el ser y su sentido. Su tarea es constituir una teoría de lo real que sea pensable y expresable en el lenguaje: el ser es, puede ser pensado y dicho.
2. El nominalismo histórico, es decir, la posición filosófica que enfatiza la realidad única y exclusiva del individuo, posee un ritmo transhistórico que es posible describir en tres pasos inversos al camino de la metafísica fundamental: el ser del ente no es expresable realmente en el lenguaje, por tanto, no es pensable la metafísica como ciencia, lo que finalmente llevará a una concepción de mundo fragmentaria y solamente fenoménica.

[24] Cf. EDWARDS, A. (1997): *Tesario...*, 20 ss. y *passim*.

por experiencia, por la deducción lógica de una verdad revelada, o por una proposición verificada por la observación.

1.5. Todo lo que es real y diferente de Dios es contingente. Por lo tanto, no se deben multiplicar los entes sin necesidad: *pluritas non est ponenda sine necesitate.*

El punto central es que, para salvar la Omnipotencia Divina, es necesario relativizar el conocimiento natural humano, como sostiene P. Vigneaux: *"las verdades relativas a los objetos de este mundo no son necesarias de la misma manera y en el mismo grado como lo eran en Aristóteles"*[19]. Lo singular es lo real: objetos existentes del querer creador de Dios.

2. Efectos principales. La filosofía de Ockham manifiesta una coherencia extrema con sus principios: la Omnipotencia divina y la contingencia creatural. Desde este punto de vista, el ser pleno y necesario es Dios, trascendente a lo real, y la contingencia está constituida por la diversidad de los individuos. La unidad de lo real radica en Dios, cuyo conocimiento es necesario y universal; la diversidad es conocida por la experiencia siempre contingente. Es así como podemos reconocer tres efectos principales: la afirmación de lo singular, la revisión de la metafísica y la afirmación de la teología y de la ciencia experimental.

2.1. La afirmación de lo singular[20]. Frente al universal realista, Ockham sostiene que lo real es el individuo existente concreto. El ser del ente no es expresable realmente en el lenguaje sino sólo nominalmente. Conocer, por tanto, es recibir por revelación, constatar por experiencia y "nombrar" mentalmente estos conocimientos, pero jamás es "abstraer" una forma universal, que es inexistente e innecesaria[21], porque Dios sostiene todas las cosas singulares en el ser inmediatamente[22].

2.2. La revisión de la metafísica[23]. Para Ockham, el individuo es igual a la esencia y a la existencia, que muestran diferentes "nombres" o aspectos de una misma realidad. Desde este punto de vista, el realismo platónico y aristotélico pierde vigor y es necesario realizar un nuevo esfuerzo fundamentador

19 VIGNAUX, P.: *Nominalisme...*, 24.

20 DE ANDRÉS, T. (1969): *El nominalismo...*, 57-73.

21 Según el famoso principio conocido como "la navaja de Ockham": *"no multiplicar los entes sin necesidad"*.

22 Cf. BOHENER, PH. (1957): *Ockham Philosphical Writings...*, 18.

23 Cf. BOHENER, PH. (1947/48): *The Metaphysic of William Ockham...*, 59-86.

2.3. "*Un cosmos fragmentado y fenoménico*". La reacción de Ockham contra la "*fúsis*" griega es de carácter teológico: parece privar de libertad a la Omnipotencia Divina[12]. La respuesta de Ockham es drástica: sólo es posible el conocimiento objetivo en Dios, todo conocimiento humano es contingente y, por tanto, fragmentario y fenoménico. La metafísica pierde su sentido y la ciencia gana el espacio que ocupará hasta nuestros días[13].

b. El nominalismo de Guillermo de Ockham

Como se ha descrito anteriormente, el nominalismo es aquella corriente que sostiene que los conceptos universales son nombres (*nomen*) que la mente humana crea (*fictio*) para decir la contingencia y la diversidad de lo real[14]. Es posible describir esta posición en dos momentos fundamentales: sus principios y sus efectos principales.

1. Principios. Seguimos en este punto la opinión de Philip Boehmer[15] recogida por Tomás De Andrés[16], quien sintetiza en cinco principios la posición de Ockham[17]:

1.1. "*Dios puede hacer todo lo que, al ser hecho, no incluye contradicción*"[18]. Dios está más allá de lo real y, por tanto, Él mismo está a salvo de la no contradicción.

1.2. Lo creado es producido y conservado *inmediatamente* por Dios.

1.3. Dios puede causar, producir y conservar *cualquier realidad*, ya sea una sustancia o un accidente, parte de cualquier otra realidad.

1.4. Nosotros podemos afirmar que un estado *es verdadero* o mantener que cierta cosa existe, pero sólo es posible hacerlo por su evidencia, por revelación,

[12] Es necesario recordar una vez más el modelo cosmológico griego expreso en *Met.* 12.

[13] Es necesario matizar el juicio común de que Ockham sería el destructor de la metafísica. De hecho, él posee una metafísica. El punto que es necesario destacar es cómo cambia la metafísica después de la filosofía de Ockham, como sostiene Ph. Boehmer: BOEHMER, PH. (1947-1948): "The Metaphysics of William Ockham", *The Review of Metaphysics* 1 (1947/1948), 59-86, BOHENER, PH. (1992): *Collected Articles on Ockham...*, 373-399.

[14] Para lo que sigue, Cf. KRETZMANN, N. - KENNY, A. - PINBORG, J. (1982): *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*. Cambridge University Press, 411 ss.

[15] BOEHNER, PH. (1957): *Ockham philosophical writings...*, xix-xxii.

[16] DE ANDRÉS, T. (1969): *El nominalismo...*, 67.

[17] Cf. GUILLERMO DE OCKHAM: *Quodlibetano* VI, 6.

[18] OCKHAM, G.: *Tratado sobre los principios de la teología*, 35.

individuo es reactivo, en primer lugar, al platonismo gnoseológico de Duns Escoto[5], y al realismo moderado de Santo Tomás de Aquino[6].

La afirmación del singular es la afirmación del fenómeno; la lógica consiste en la ordenación extrínseca de los diversos individuos. Es por esta razón que la relación entre el término y la cosa significada encuentra en Ockham un lugar vital, porque al renunciar al universal no renuncia a constituir ciencia. De esta manera, lo que se expresa en el lenguaje es tal o cual ente. Entonces, ¿de dónde surge el conocimiento universal que pretende la ciencia? La respuesta es radical y marca una "quema de naves"[7] respecto al pensar anterior: su fundamento es la capacidad de la conciencia.

2.2. "*No es pensable la metafísica como ciencia*". Nuevamente es necesario precisar: no se trata de una evacuación radical como la propuesta por el Círculo de Viena[8] (aunque sea su primer antecedente). Se trata de una reacción contra la aportación pagana a la filosofía medieval[9]. La cuestión queda así: el formalismo platónico de Duns Escoto no es admisible; Santo Tomás ha pactado con Aristóteles y conserva un platonismo moderado. ¿Qué conocimiento válido queda? En síntesis, para la unidad del ser queda la teología[10]; para su diversidad, la ciencia empírica[11].

[5] Duns Escoto sostenía que en los individuos concretos existía una naturaleza común –*natura communis*– que era realmente idéntica a la diferencia que individuaba al ente, pero que se podía distinguir formalmente de ella. Es decir, no se trata de "esta" naturaleza individuada (Pedro, Juan o Diego) sino de una cierta forma extrínseca con un indudable sabor platónico. Cf. De Andrés, T. (1969): *El nominalismo*..., 29-45.

[6] Es necesario recordar que el realismo moderado de Santo Tomás sostiene que la forma está en el individuo concreto fundamentalmente; es decir, también en la mente. Esta presencia es la idea o concepto. Ockham reacciona también contra esta posibilidad: lo real está sólo en lo individual, el concepto universal es una "*fictio mentis*", es decir, una construcción inductiva del intelecto, poniendo el primer fundamento del movimiento trascendental de la metafísica. La conciencia constituye el orden de lo real. Cf. De Andrés, T. (1969): *El nominalismo*..., 46-56.

[7] Cf. De Andrés, T. (1969): *El nominalismo*..., 46.

[8] El Círculo de Viena fue una agrupación multidisciplinaria de pensadores reunidos bajo el alero del positivismo lógico: sólo es expresable en el lenguaje aquello que tiene referencia a la experiencia. Pertenecieron a él, Wittgenstein, Carnap y Nathorp, entre otros.

[9] Estamos en la época de la condenación del aristotelismo en París, en 1277. Cf. De Andrés, T. (1969): *El nominalismo*..., 65-69.

[10] Es necesario recordar el tinte franciscano de la vida y obra de Ockham y, por tanto, el privilegio de la fe y la contemplación por sobre la razón.

[11] Podemos decir que el empirismo inglés –*Bacon* y su posteridad– tiene una raíz importante en el pensamiento de Ockham.

1. Antecedentes históricos. El problema entre ser y lenguaje nace junto con la metafísica. El intento por armonizar la unidad de lo real en el discurso y su diversidad en los fenómenos acompaña el primer testimonio propiamente metafísico: el *Poema* de Parménides. Luego de mostrar el camino de la ciencia, la Diosa enseña el camino de la opinión, es decir, de la descripción de la diversidad fenoménica al modo de los físicos griegos. La división inicial está sentada.

La teoría de las ideas de Platón y de la materia y la forma de Aristóteles serán una respuesta teórica a la aporía entre ser y lenguaje, pero no agotarán la aporía en sí. Ejemplo de esto es la existencia de los sofistas y de los escépticos.

Los primeros desvincularán, *de facto*, "ser" de "lenguaje", sosteniendo, con Protágoras, que "*el hombre es la medida de todas las cosas*"[3]; los segundos[4] sostendrán la imposibilidad de decir el ser en su unidad: no es posible decir qué es el ser, porque no existe ni la capacidad humana ni la estructura ontológica capaz de sustentar la metafísica.

El antecedente histórico es denso y continuo. Se convierte con la aporía fundamental de la metafísica: unidad y diversidad, ente y fenómeno, acto y potencia. Su distinción está en el vínculo: si metafísica como ciencia es "y", nominalismo es "o". Su estructura excluyente pone en crisis la armonía de lo real y su aparición en el discurso, y pone en riesgo la posibilidad misma del *lógos*.

2. Antecedentes transhistóricos. El nominalismo histórico, es decir, la posición filosófica que enfatiza la realidad única y exclusiva del individuo, posee un ritmo transhistórico que es posible describir en tres pasos inversos al camino de la metafísica fundamental: el ser del ente no es expresable realmente en el lenguaje, por tanto, no es pensable la metafísica como ciencia, lo que finalmente llevará a una concepción de mundo fragmentaria y solamente fenoménica.

Estos antecedentes pueden ser descritos como la imposibilidad de la expresión real del ser en el lenguaje y la consecuente imposibilidad de la metafísica como ciencia. De esta manera, el ser se disuelve como lugar de la unidad y aparece la pura fragmentación fenoménica.

2.1. "*El ser del ente no es expresable realmente en el lenguaje*". Es necesario hacer justicia al pensamiento inicial de Ockham y su escuela. El énfasis en el

[3] Es útil captar la polémica que establecen Platón y Aristóteles con los sofistas precisamente porque atentan contra el nudo de la metafísica como ciencia: la unidad analógica entre ser y lenguaje. Cf. *Met.* 4, 3 y Zeller, E. (1945): *Sócrates y los sofistas*. Nova, Buenos Aires.

[4] Pirrón, Arcecilao, Carnéades, etc. Cf. Brochard, V. (1945): *Los escépticos griegos*. Losada, Buenos Aires.

2.8.2. El nominalismo como crisis de la metafísica fundamental[1]

La descripción de la crisis histórica de la dimensión fundamental de la metafísica es extremadamente compleja. Se debe evitar todo dogmatismo en un tema que es central para la ciencia del ser: la posibilidad misma de la correspondencia entre ser y lenguaje y, por tanto, de la sabiduría como ciencia.

Como todo fenómeno histórico, existe una distinción inconfusa entre hechos, personas, lugares y antecedentes metafísicos nucleares y transhistóricos. Historia y transhistoria se implican pero no se confunden. Se intentará describir esta crisis en tres pasos fundamentales: (a) su antecedente (historia y transhistoria), (b) el nominalismo de Guillermo de Ockham[2] como expresión fundante de la crisis, y (c) la posteridad metafísica del nominalismo.

a. Antecedentes de la crisis

Es posible situar la crisis en el contexto histórico de la baja Edad Media y el nacimiento de la Edad Moderna. La convicción antropológica, cada vez más consciente de su posibilidad técnica y especulativa, comienza a plasmar una relación distinta entre el hombre y lo real. A partir de la distinción y la capacidad de modificación, comienza a surgir el modelo del navegante, constructor y artista autónomo e independiente de los valores sobre los cuales se edificó la "catedral" de la Edad Media.

Sin embargo, la historia sola no es capaz de dar completa cuenta de la crisis. Es necesario recurrir a un análisis propiamente metafísico: ¿cuáles son las primeras causas de la distancia entre ser y lenguaje? Esta pregunta lleva a la consideración de los antecedentes históricos de la crisis y su médula transhistórica (permanente).

[1] Cf. GUILLERMO DE OCKHAM: Super IV *Libros Sententiarum*, *Quodlibeta septem*, *Centiloquium theologicum*, *Summa totius logicae*; GUILLERMO DE OCKHAM: *Tratado sobre los principios de la teología*. Aguilar, Buenos Aires, 1980; VIGNEAUX, P.: "Nominalisme", *D.Th.C.* XI, 1 c. 742 ss; BOHENER, PH. (1957): *Ockham Philosphical Writings*. Hacket, Indianápolis-Cambridge; BOHENER, PH. (1992): *Collected Articles on Ockham*. Franciscan Institute Publications, New York; DE ANDRÉS, T. (1969): *El nominalismo de Guillermo de Ockham como filosofía del lenguaje*. Gredos. Madrid, 9-20.

[2] Nació en Surrey, Inglaterra, a fines del s. XIII. Estudió en Oxford entre 1312 y 1318. Enseñó en la misma universidad hasta 1320. Luego entró en la arena política de parte de Luis de Baviera contra Juan XXII. Fue procesado y condenado, se refugió en Pisa y Munich, donde murió en 1350. Fue conocido como el "*Venerabilis Inceptor*" –el venerable iniciador– de la escuela nominalista. Cf. VIGNEAUX, P.: *Nominalisme* en D.T.C. XI, 1 c. 742 ss.

Es así como ente es *lógos* en un sentido propio y trascendental. El ente es *ana-lógos*, es decir, es capaz de "decir (*lógos*) hacia arriba (*ana*)" el sentido del ser. La metafísica es ciencia del ente análogo porque el ser es desbordante, excesivo. Este exceso reclama una causa mayor y desemejante, fuente distinta del ser: Dios, la causa primera del ser[17]. El ente finito, y su carácter analógico y trascendental, reclama fundamento y fin: Dios como causa eficiente, ejemplar y final de lo real será el punto más alto del esfuerzo fundamental de la metafísica como ciencia del ser. La teoría del ente (*ontología*) se trasciende a sí misma en la búsqueda de su causa última, de lo que "más allá" (*metá*) del ser, del pensar y del decir es el sentido, como fundamento y fin, de todo lo real, constituyéndose en verdadera y propia metafísica.

El modelo fundamental de la metafísica (ser, pensar, decir) está sentado sobre una armonía pacífica entre lo real y el hombre, animal racional, ente capaz de contemplar el acontecimiento de lo real como naturaleza (*fusis*). Sin embargo, ¿qué acontece al modelo cuando se enfatiza la posibilidad humana de elevar la pregunta que interroga por el sentido del ser? El paso del modelo fundamental al modelo trascendental está marcado por la crisis de una toma de conciencia respecto a la posibilidad del ser. Esta crisis histórica en el comienzo de la época moderna adquiere un rostro transhistórico y permanente en el nominalismo metafísico.

[17] *S.Th.* I q. 44-46.

unidad de lo real en la diversidad. Desde este punto de vista, pensar es saber (*eîdenai*)[10] con afán científico (*epistêmê*)[11] lo necesario y lo universal, aquello que hace que cada ente sea en su ser él mismo.

La distancia que existe entre la experiencia y la conciencia es la distancia que constituye lo humano en el horizonte de lo real: hacer cuestión del ser es el drama y la dignidad del hombre.

Esta distancia, paradojal síntesis entre exilio y patria, constituye el signo fundamental de la ciencia del ser y su paradoja última: contemplar implica "ver" (*eîdenai*) la diferencia que existe en lo real como diferencia, es decir, en la unidad. Este es el fundamento del primer principio de la lógica, el PNC, que depende del acontecimiento del ser en la sustancia[12]. La lógica se constituye en espejo de la realidad. No existe contradicción, porque el ente es[13].

Pero la contemplación del ser del ente implica comunicación, lenguaje y, por lo tanto, ciencia: el ser es, puede ser pensado y dicho.

c. *El ser es dicho en el lenguaje*

Este es el punto capital de la metafísica como ciencia del ser: este se manifiesta en el lenguaje, es posible constituir un discurso de su *lógos* o de su silencio. Es el acontecimiento que funda la valoración y la significación de lo real como universo.

Sin embargo, su aparición en el lenguaje es desbordante: el ser se dice "de muchas maneras" (*pollachôs*)[14]. Su acontecimiento no es equívoco ni unívoco, es "en orden a la unidad" (*prós hén*)[15] desde la diversidad. El carácter analógico del ser del ente será el *lógos* de la ciencia del ser.

Cada ente individual existente (sustancia primera), desde su particularidad *dice* real, pero analógicamente, algo trascendental: refiere a su existencia (*ens*), a su esencia (*res*), a su unidad (*unum*) y diversidad (*aliquid*), a su verdad (*verum*) y a su bondad (*bonum*)[16], como acontecimiento del ser.

---

10 Cf. *Met.* 1.

11 Cf. *Met.* 4.

12 Cf. Vial L., J. de D. (1987): *Una ciencia del ser*, 71 s.s.

13 La opción inversa será del énfasis trascendental de la metafísica moderna: el ser es porque la conciencia es, la lógica no sólo refleja lo real, sino que lo constituye.

14 Cf. *Met.* 4, 1.

15 Cf. *Met.* 4.

16 *De Ve.* q. 1, resp.

humana y feliz, se juega en la posibilidad de constatar la unidad de lo real en y desde la diversidad de lo particular. Esta sabiduría muestra tres convicciones fundamentales: el ser es, es pensable y puede ser dicho en el lenguaje.

a. El ser es

Esta afirmación es el principio de toda la metafísica en cuanto ciencia y apela a la cuestión fundamental de la metafísica: *¿por qué el ser y no la nada?*[3] La aparición de la unidad de lo real a la conciencia fue, es y será el origen de la admiración "por la cual los hombres, ahora, como antes, comenzaron a filosofar"[4]. Esta admiración, que permanece en el nivel originario de la experiencia[5], se constituye en ciencia cuando es posible preguntar por el fundamento del ser del ente, como dirá Aristóteles, "sus primeros principios y causas"[6]. A la base de esta afirmación se juega el carácter trascendental del ente. El ser es difusivo, diáfano, transparente: deja pasar "la luz" de su ser y constituye, así, el universo de lo real.

Sin embargo, el acontecimiento del ser en el ente se juega en la sustancia como "lugar eminente del ser". Será Aristóteles quien, al distinguir los sentidos en los cuales el ser aparece en lo real y en el lenguaje, mostrará que la indagación de la ciencia del ser debe ser la ciencia del ser de la sustancia. El ente que es por sí en acto[7]. Este acto –*energeia*– es la configuración más pura del acontecimiento del ser, pues está orientado al acto puro que es Dios[8].

Bajo esta luz, el ser significa el acontecimiento del acto en la sustancia y sus primeros principios y causas: ente y Dios en mutua compenetración recíproca. Este acontecimiento del ser (acto) que funda a la sustancia como "sentido focal"[9] aparece a la conciencia y constituye a la sabiduría como ciencia: el ser es pensable.

b. El ser es pensable

La experiencia del ser se vuelve conciencia cuando amanece en el hombre la idea de lo universal: es el momento de la teoría como contemplación de la

---

3 Cf. HEIDEGGER, M.: Introducción a la metafísica..., passim.
4 *Met.* 1, 982 b 20.
5 Cf. *Met.* 1, 1.
6 Cf. *Met.* 1, 2.
7 Cf. *Met.* 7, 2.
8 Cf. *Met.* 12.
9 "*focal meaning*" en el sentido que le da G.E.L. Owen.

2.8. Valor y crisis de la metafísica fundamental

Si la metafísica se constituye en el esfuerzo por formular la pregunta que interroga por el ser y su sentido, entonces su tarea es constituir una teoría de lo real que sea pensable y expresable en el lenguaje. El ser es, puede ser pensado y dicho.

Desde Parménides hasta Santo Tomás de Aquino[1], la ciencia del ser ha emprendido el camino que va desde el ente al ser por medio del lenguaje. Una convicción profunda acompaña todo el movimiento fundamental de la metafísica: el ente –y su lugar más denso, la sustancia–, es trascendental, es capaz de tras-pasar su propia entidad y constituirse en fuente de pensar y de discurso. Lo real se ofrece al hombre como *lógos*.

Esta triple convicción (ser, pensar, decir) es el valor permanente y transhistórico del esfuerzo fundamental de la metafísica: el ente que es (*to on*) se da al pensar (*theorein*) en el hablar (*legein*). El esfuerzo fundamental de la metafísica es ente, teoría y *lógos*.

Sin embargo, este modelo, complejo pero continuo, entra en crisis ante la disociación de sus componentes: ¿qué acontece cuando se disocia el ente del lenguaje? ¿Cuándo ente y *lógos* no se corresponden? ¿Cuál es el lugar que queda, entonces, para la teoría? Esta crisis, que ha estado presente desde los albores de la metafísica, se cristaliza de un modo transhistórico en el nominalismo.

El objeto de este título es recoger brevemente el valor fundamental de la metafísica como ciencia del ente, del pensar y del decir, y mostrar su crisis en el modelo nominalista, como disociación del ser y del lenguaje, antecedente inmediato del esfuerzo trascendental de la metafísica.

2.8.1. Ser, pensar, decir: valor permanente de la metafísica fundamental

Es posible sostener que la metafísica como ciencia comienza su camino con el desafío planteado por Parménides en su *Poema*[2]: el ser es. Esta afirmación fundamental es el principio de toda la indagación socrática y platónica, que llegará a su plenitud en la constitución de esta sabiduría en ciencia en *Met.* 4.

Todo el esfuerzo está centrado en la formulación de la pregunta siguiente: ¿cómo es posible decir que un ente sea él mismo? Toda la búsqueda de la sabiduría, desde la experiencia hasta la teoría, como expresión de una vida plenamente

---

1 Cf. *De Ent.*, VI.

2 DK B 2.

Síntesis

1. La trascendencia de Dios al ser es tal que explica la propia realidad del ser y, al mismo tiempo, su contingencia y fragilidad, como queda descrito en la fórmula fundamental de la *analogía entis*: "*entre Creador y creatura no hay semejanza tal que no sea mayor la desemejanza*".
2. El acontecimiento de la creación es clave interpretativa fundamental. Lo real está instalado en el ser desde la nada. La creación es un acto propio, exclusivo e incomunicable de Dios.
3. Dios, Causa Primera de la creación. Si la ciencia procede por el conocimiento de las causas, la ciencia del ser, en Santo Tomás, ha llegado a una interpretación radical: el ser se explica desde Dios, su causa eficiente, ejemplar y final.
4. La creación como causa segunda. El principio de la *analogia entis* establece una relación tensa entre Creador y creatura. La diferencia salva la trascendencia de Dios y posibilita la existencia de la creatura, la semejanza hace posible que esta actúe como con-causa de lo real. La creación tiene realidad, legalidad y eficacia propia.
5. Existe entre causa primera y causa segunda una relación recíproca regida por la *analogia entis*. Por una parte, Dios como causa primera es trascendente a la creación y, por otra, es inmanente a ella, en su núcleo más íntimo como fundamento y fin de su existencia.

acto de su existencia o realidad. La legalidad propia es "autónoma" en el sentido de que tiene ley analógicamente propia, y es "relativa" porque es participación de la ley eterna que existe en el Creador. Este es el lugar de la libertad humana y su juicio: el libre albedrío.

2.3. Eficacia propia. La creación es "causa segunda" por cuanto tiene la potencia de ser causa de los efectos de la realidad creada: es co-causa con el Creador. Este es el lugar de la acción propia de lo creado y la expresión máxima de su carácter personal y responsable en su epígono: el hombre[38] como gestor de sentido y valor, de ciencia y progreso, como artífice de un mundo mejor y más humano.

3. Relación entre ambas causas. Por lo anteriormente visto, existe una doble relación recíproca regida por la *analogia entis*. Por una parte, Dios como causa primera es *trascendente* a la creación y, por otra, es inmanente a ella, en su núcleo más íntimo como sostén de su existencia. Por esto, la realidad, legalidad y eficacia de la creatura se sitúa desde, en y hacia, la Omni-realidad, la Omni-legalidad y la Omni-eficacia del Creador que es Dios, como describe Gregorio Magno: Dios

> (...) es el más íntimo y más externo, Él, el más profundo y el más elevado: al regir, es el Supremo, al sustentar, el más hondo; al plenificar, es el más íntimo; al abarcar, el más exterior. Así Él es íntimo, como exterior; así abarca que compenetra; así sobresale que sustenta; así sustenta que sobresale (...)[39]

> (...) porque Él permanece al interior de todo, está fuera de todo, bajo todo y por encima (...) al sobresalir, sostiene por debajo; al abarcar compenetra (...) Porque Él descuella cada vez más alto, por eso mismo sostiene simultáneamente, en lo más hondo de lo hondo.[40]

38 Doctrina que será recogida en G.S. 36: "Si por autonomía de la realidad terrena se quiere decir que las cosas creadas y la sociedad misma gozan de propias leyes y valores, que el hombre ha de descubrir, emplear y ordenar poco a poco, es absolutamente legítima esta exigencia de autonomía".

39 Gregorio Magno: *In Ez.*, *hom.* 17.

40 *Ibid.*, *Moralia* II, 8.

propia; por el contrario, adquiere realidad propia precisamente porque está siendo efecto de la causa primera[32]. Desde este punto de vista, "Causa primera" significa aquello desde lo cual, sin causa anterior, la causa segunda es y puede actuar.

1.2. En el orden cronológico. Este es un efecto de la causa primera en el orden ontológico. El tiempo es también creatura y, por tanto, el ser y el tiempo poseen una cualidad existencial común[33].

2. La creación como causa segunda[34]. El principio de la *analogía entis* establece una relación tensa entre Creador y creatura. La diferencia salva la trascendencia de Dios y posibilita la existencia de la creatura, la semejanza hace posible que esta actúe como con-causa de lo real: la creación tiene realidad, legalidad y eficacia propia[35].

2.1. Realidad propia (existencia): el ser del ente tiene una existencia y una estructura (esencia) que son finitas y contingentes pero reales, es decir, existen de manera relativa y autónoma del Creador. Esta realidad propia posibilita el conocimiento metafísico y, por tanto, científico. Lo real tiene una estructura propia que se explica desde su propia realidad. Sin embargo, la finitud y la contingencia de la creatura siempre remiten, en los órdenes antes expuestos –ontológico y cronológico– al Creador[36].

2.2. Legalidad propia (esencia)[37]. La creatura posee un ordenamiento interior propio y relativamente autónomo. Este es el lugar metafísico de la ley natural, es decir, de la inscripción de la naturaleza propia como fin (*télos*) del

[32] En absoluto desacuerdo con el deísmo mecanicista del s. XVIII que sostenía que Dios era un excelente relojero que construyó el ser, le dio legalidad propia y luego lo dejó a su suerte. Como sostiene Santo Tomás: "*todo lo que es producido por las causas segundas, es producido de un modo eminente por causas anteriores y más universales por las cuales las mismas causas segundas fueron producidas*" (Santo Tomás de Aquino. *Exposición sobre el libro de las Causas* I, 1, Santo Tomás de Aquino. *Opúsculos filosóficos genuinos*. Según la edición crítica del P. Mandonnet O.P. Poblet, Buenos Aires, 1947. 357.

[33] Esta es la raíz de la tesis de Heidegger en *Ser y Tiempo*, aunque desprendida de otra premisa, a saber: la contingencia y pura posibilidad de la existencia humana. Desde este punto de vista existe una gran cercanía entre el pensamiento del filósofo de Friburgo y la visión de san Agustín en *Conf*. XI.

[34] Cf. Edwards, A. (1997): *Tesario*..., 120.

[35] Cf. Przywara, E.: *Religionsbegründung*. Traducción de Aníbal Edwards SJ., 247 ss.

[36] Que es el sustento de las vías tomistas para demostrar la existencia de Dios, Cf. S. *Th* I q. 1 a. 2.

[37] Cf. S. *Th*. I-II q. 7.

ente aparece formulada en su tensión radical. El "*metá*" es un "en y más allá" de la diversa aparición de los entes en la unidad de la Creación. Si la ciencia procede por el conocimiento de las causas, la ciencia del ser, en Santo Tomás, ha llegado a una interpretación radical: el ser se explica desde Dios, su causa eficiente, ejemplar y final. Sin embargo, la metafísica orienta hacia una ontología propia: el ente finito posee realidad, legalidad y eficacia propia, su desemejanza recibida desde la unidad de la semejanza divina le hace posible ser sujeto, un rostro junto y frente a Dios, capaz de colaborar con Él en el acontecimiento del ser. Esta ontología recibe el nombre de teoría de las causas segundas.

c. *La teoría de las causas segundas*

Esta teoría es la consecuencia necesaria de la metafísica de la creación. Si Dios es causa de la creación y ella es real, debe notarse entre efecto y causa una continuidad tal que permita a la creación sostenerse en el ser. Sin embargo, también debe demostrarse una discontinuidad tal, que le permita ser con independencia del Creador.

Santo Tomás describe el problema sosteniendo que Dios es causa primera de toda la creación y que esta es causa segunda: posee realidad, legalidad y eficacia propia. Para describir esta teoría, se procederá en tres momentos: Dios como causa primera, la creación como causa segunda y la relación que se establece entre ambas causas.

1. Dios, causa primera de la creación. Es necesario recordar aquí el concepto general de causa: es aquello desde lo cual algo es, ha sido hecho y puede ser comprendido[29]. Como ya se explicó anteriormente Dios es "aquello" desde lo cual la creación es, ha sido puesta en la existencia y es su principio último de comprensión. Sin embargo, la causalidad de Dios es primera en el orden ontológico y cronológico[30].

1.1. En el orden ontológico, Dios causa inmediatamente[31] la estructura compleja y finita de cada ente en su ser ente, es decir, del ser. Esto significa que, junto con "poner" en la existencia el ser, lo sostiene en él. El efecto de la causa primera, que es el ser, no deja de actuar cuando este adquiere la realidad

[29] Cf. *Met.* 1 y 5.

[30] La cuestión de la prioridad lógica debe ser tratada con extrema delicadeza, para no caer en un ontologismo que prive a lo real de su consistencia propia.

[31] Cf. *De Pot.* q. 3 a 4 c.

2.5. Que, sin embargo, Dios opera en la naturaleza[20] –pero no al modo de ella– y, por lo tanto, conserva todas las cosas en el ser[21]. La creación no sólo indica dependencia ontológica relativa, sino que en esta dependencia configura realidad, legalidad y eficacia propia, dada y comunicada inmediatamente por el Creador.

3. Relevancia metafísica de la creación. Como se ve, la creación como acontecimiento metafísico tiene una importancia máxima pues permite dar cuenta de la pregunta fundamental acerca del sentido y el fundamento del ser y mostrar la causa de su diversidad desde la unidad. Podemos sintetizar esta relevancia en algunos aspectos fundamentales.

3.1. El ser de lo real posee un origen extrínseco desde la nada, por lo tanto, existe lugar para el tiempo, la historia y la libertad creaturales: Dios es causa eficiente de la creación[22].

3.2. No existe causa material de la creación: ha sido hecha desde la nada[23].

3.3. El ser de lo real es creado, es decir, puesto en la existencia[24], por una causa ejemplar que es Dios[25] y, por lo tanto, la desemejanza se realiza en la semejanza.

3.4. Esta ejemplaridad es la finalidad de la creación. Todo el ser, que ha surgido de Dios, está orientado hacia Dios como a su término (como límite) y como a su fin (como plenitud): Dios es causa final de la creación[26].

3.5. La distinción y la multitud de los seres provienen de Dios, como de su razón o intelecto[27] y, por lo tanto, son vestigios de su imagen[28], por lo cual, lo real posee la posibilidad de ser causa segunda, es decir, puede participar analógicamente de la potencia activa del Creador.

En síntesis, el acontecimiento de la creación pone de relieve una densidad metafísica máxima; la pregunta por los primeros principios del ser del

[20] Cf. *De Pot.* q. 3 a 7.
[21] Cf. *De Pot.* q. 5.
[22] Cf. *S. Th.* q. 45 a. 1 ss.
[23] Cf. *S. Th.* q. 44. a. 2.
[24] Esta existencia debe ser considerada como "real": la creación es algo real en la creatura. Cf. *S. Th.* I, q. 45 a 3.
[25] Cf. *S. Th.* q. 44. a 3.
[26] Cf. *S. Th.* q. 44. a 4.
[27] Cf. *S. Th.* q. 47 a 1.
[28] Cf. *S. Th.* q. 45 a 7.

del demiurgo ni de la materia preexistente si se admite la creación "desde la nada"[12]. Dios crea inmediatamente, sin mediador y lo hace sin necesidad de materia previa: no requiere de nada para crear y para sustentar: la desemejanza de su Acto respecto a lo real hace posible y pensable el acto creador.

2. Naturaleza de la creación[13]. Santo Tomás desarrolla ampliamente el tema de la creación en su opúsculo *De Potencia*[14]. El nudo central del desarrollo está basado en el criterio de la *analogia entis*. Lo que en Dios es potencia (como posibilidad y poder) es acto puro. La creación es efecto de un poder desemejante y trascendente. Desde este punto de vista, Santo Tomás sostiene:

2.1. La creación designa potencia activa que produce el ser desde la nada[15]. Con este dato fundamental, recoge el dato de San Agustín: lo real está instalado en el ser desde la nada.

2.2. La creación es un acto propio, exclusivo e incomunicable de Dios[16]. No existe participación de creatura en la creación, criticando la solución metafísica del demiurgo.

2.3. No puede existir nada que no sea creado por Dios[17].

2.4. Dios es el único principio de la creación[18] y de Él proviene la diversidad: ¿cómo es posible, entonces, la diversidad desde la unidad? La respuesta de Santo Tomás es absolutamente coherente con el principio de la *analogía entis*: el "desde" no es natural, sino sobrenatural; no es semejante, sino que se realiza en la mayor disimilitud[19].

---

de demiurgo para explicar el *Lógos* del Hijo y armonizarlo con la absoluta monarquía del Padre.

12 "Por ser tu voluntad una cosa contigo, hiciste todas las cosas, no semejanza tuya sustancial, forma de todas las cosas, sino de una desemejanza sacada de la nada informe, la cual habría de ser formada luego retornando a ti, Uno" (*Conf.* XII, 28, 38).

13 *S. Th.* I q. 45 a 1.

14 También en *Suma contra Gentes* y *S. Th. I* qq. 44-46.

15 Cf. *De Pot.* q. 3 a 4 c.

16 Cf. *De Pot.* q. 3 a 4.

17 Cf. *De Pot.* q. 3 a 5.

18 Cf. *De Pot.* q. 3 a 6.

19 "Decían esto (aquellos que plantean esta objeción), como si Dios operase por necesidad natural (...). Pero nosotros proponemos que de Dios proceden las cosas por modo de ciencia y de intelecto, según el cual nada impide que del Dios uno y simple provenga inmediatamente la multitud según la cual su sabiduría contiene todas las cosas" (*De Pot.* q. 3 a 4 c).

b. *La creación como acontecimiento metafísico*

Toda la metafísica de Santo Tomás parte desde este acontecimiento fundamental y originario: la contingencia del ente finito se explica por su puesta en el ser "desde la nada" (*ex nihilo*):

> Creación designa la potencia activa por la cual las cosas son producidas en el ser; por eso no presupone materia preexistente, ni algún agente anterior; pues sola esta causa (la divina) se presupone para la acción.[8]

Creación es producción desde la nada, sin mediación ni materia preexistente[9]. Para comprender la radicalidad de este aporte, será necesario recoger sus antecedentes filosóficos, su naturaleza y su alcance metafísico.

1. Antecedentes filosóficos. Ya Platón vio, en el *Timeo*[10], el problema metafísico que se derivaba de la ausencia de la creación estricta en el universo griego. Si Dios es la causa de lo real: ¿dónde está su trascendencia? ¿Cómo protegerlo de la contingencia y movimiento? Su solución es la introducción de la figura del demiurgo, ente intermedio que, como un artesano, modela la materia preexistente y le da actualidad y forma, mediante la contemplación de las Ideas. Sin embargo, la solución platónica obliga a dos concesiones: 1. Es necesario admitir un "término medio" entre Dios y lo real: el demiurgo. 2. Es necesario admitir la existencia de la materia preexistente, coeterna con Dios. Sin embargo, para Platón, la eternidad de la materia no es un problema radical, dado que admite la eternidad del cosmos; mayor es el problema del demiurgo, que tanta fortuna hará en los primeros siglos de la Iglesia[11]. San Agustín reaccionó con fuerza respecto a estas dos premisas: nada justifica la presencia

8 *De Pot.* q. 3 a 4 c.

9 Cf. Santo Tomás de Aquino: *Compendio de teología al hermano Reginaldo.* Cap. LXIX. Folio, Barcelona 2001, p. 55-56.

10 "Ciertamente ahora necesitamos diferenciar conceptualmente tres géneros: lo que deviene, aquello en lo que deviene, y aquello a través de cuya imitación nace lo que deviene. Y también se puede asemejar el recipiente a la madre, aquello que se imita al padre, y la naturaleza intermedia al hijo... " (*Tim.* 50 d).

11 Como una idea gnóstica: el demiurgo como artesano pasa a ser, en *Marción*, el Dios del A.T y en *Valentín*, un conjunto de entes (*eónes*) que se van devaluando en múltiples generaciones desde la unidad del Abismo hasta la diversidad fenoménica de lo real fruto de un pecado metafísico originario. Cf. Ireneo de Lyon: *Contra los herejes. Exposición y refutación de la falsa gnosis.* I, 1, 1. Facultad de Teología Pontificia y Civil de Lima. Revista teológica limense. vol. xxxiv. Enero-Agosto de 2000. pp. 61 ss. Finalmente, Arrio tendrá que recurrir al concepto

radical de individuación del Yo y, al mismo tiempo, su intrínseca ordenación a otro, es decir, su relación.

Para considerar estos aspectos, estudiaremos (a) el concepto de 'persona' en Dios; (b) el concepto de 'persona' en la creatura; (c) las principales posiciones respecto a la naturaleza de la persona. Finalmente, (d) consideraremos, brevemente, las dos características principales de la personalidad: la incomunicabilidad y la relación.

a. El concepto de 'persona' en Dios

Suárez, consciente de la altura y la profundidad del misterio de la naturaleza divina[5], comienza afirmado que:

> (...) acerca del supuesto y de la subsistencia en la naturaleza divina e increada, apenas puede decirse nada partiendo de principios meramente naturales, ya que depende en sumo grado del conocimiento del misterio de la Trinidad.[6]

En efecto, según los principios meramente naturales, a cada sustancia primera (es decir, a aquel ente que es en sí y no en otro) le corresponde ser un solo supuesto (*suppositum*), es decir, la razón de ser "en sí" de modo incomunicable. Sin embargo, la regla de la fe sostiene que en Dios existe una sola sustancia y tres personas o supuestos realmente distintos entre sí: el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. ¿Cómo puede ser esto posible?

En lo que sigue, Suárez espera mostrar que:

> (...) en la naturaleza divina, no es absolutamente lo mismo según la razón el ser subsistente por sí (*esse per se subsistens*) y el ser supuesto (*esse suppositum*); porque en Dios se da una naturaleza subsistente por sí y comunicable a varios supuestos; y pertenece a la razón de supuesto el ser incomunicable a otro supuesto. No ocurre lo mismo en el caso de la naturaleza creada (...)[7]

Lo primero que debe establecerse es que en Dios se da una sola y misma sustancia. En efecto, de ella depende la unicidad de Dios. Esta unicidad, que

[5] Cf. DM 34, 1-6.
[6] DM 34, 1, 1, [5, 314].
[7] DM 34, 1, 1, [5, 314].

se expresa teológicamente en la "consustancialidad" de las personas divinas[8], impide que existan en Dios tres "subsistencias", es decir, tres sustancias, lo que llevaría a afirmar la existencia de tres dioses (triteísmo). Tampoco se debe admitir la imprecisión de Cayetano, que afirmaba la existencia de un solo supuesto en Dios, lo que llevaría a una nueva edición del modalismo[9].

De este modo, la naturaleza divina es una sola subsistencia absoluta y esencial que conviene a las tres personas divinas, cada una de las cuales es, al mismo tiempo, un supuesto realmente distinto.

Una vez establecida la unicidad de la sustancia divina debe explicarse su propiedad fundamental, que es la de ser una realidad singular subsistente por sí:

> De aquí parece resultar que se puede y se debe conceder que Dios, o este Dios, que es común a las tres personas, es sustancia primera, no en cuanto se deriva de subyacer, sino en cuanto significa una realidad singular subsistente por sí; ni tampoco en cuanto expresa una relación a la segunda, pues en este sentido únicamente es sustancia primera la sustancia predicamental y finita, sino en cuanto dice negación de otra anterior e indica o describe una sustancia tal que posee esencial y primariamente el ser por sí misma, y no en otro del que dependa en el ser; porque esto es lo único que significa propísimamente la sustancia primera, y todo esto conviene a la esencia divina concebida precisivamente sólo en sus aspectos absolutos y esenciales, como se ha demostrado en el lugar referido. De aquí se desprende, por último, que en Dios no se identifican totalmente, según la razón, la sustancia primera y el supuesto o persona; porque la sustancia primera, en cuanto tal, no incluye necesariamente la incomunicabilidad, sino sólo el ser subsistente por sí mismo, es decir, singular o indivisa; en cambio, el supuesto añade la incomunicabilidad y la distinción respecto de otros supuestos de la misma naturaleza, como observó Santo Tomás (*De Potentia*, q. 9, a. 5, ad 13).[10]

La subsistencia divina se identifica con su ser "en sí". De este modo, ella no significa que Dios "subyace" a otra realidad ni tampoco que es el

[8] Esto es, que participan de una misma y única sustancia y que, por lo tanto, son co-iguales en dignidad.

[9] Cf. DM 34, 1, 2, [5, 314-315].

[10] DM 34, 1, 4, [5, 315-316].

"analogado principal" de otros predicamentos (por ejemplo, la idea de Dios o las categorías). Que la sustancia divina sea subsistente significa: (1) una realidad singular en sí, y (2) que no tiene relación con ninguna otra, es decir, que es absolutamente en sí.

El punto central de la argumentación de Suárez es que la subsistencia no se identifica con el ser supuesto. Esto ocurre porque la sustancia primera incluye necesariamente el "ser en sí" y no el ser "incomunicable", lo que es propio del supuesto. De este modo, "subsistencia" denota la esencia divina y "supuesto" denota la incomunicabilidad de las personas, esto es: (1) que son realmente distintas entre sí, y (2) que se relacionan mutuamente[11].

El Doctor de Lisboa añade que la aparente complejidad de comprensión entre "subsistencia" y "supuesto" se disuelve cuando se considera que el término 'subsistencia' puede ser utilizado equívocamente, esto es, denotando dos realidades distintas. En efecto, algunas veces 'subsistencia' denota el "ser en sí" y en otras "el ser en sí incomunicable" (o subsistir). De este modo, es preferible reservar el término subsistencia para la propiedad esencial de las sustancias primeras en general y "subsistir" para el sujeto (*suppositum*) que existe en esa sustancia[12].

Lo mismo ocurre con el término 'sustancia'. Puede indicar, al mismo tiempo, la naturaleza o el supuesto. Es preferible, nuevamente, reservar la 'sustancia' para indicar la naturaleza y 'supuesto' para indicar el sujeto[13].

Como se ve, en Dios existe una sola sustancia divina, singular y absoluta. En ella, 'subsisten' tres personas (sujetos/supuestos) realmente distintos entre sí. Con todo, cada uno de ellos se identifica realmente con toda la sustancia divina. La naturaleza/subsistencia ("ser-en-sí") es una; las personas (supuestos incomunicables) son tres. Una vez que Suárez ha explicado la complejidad del término "persona" en Dios, lo explica en las criaturas.

[11] Las relaciones divinas son las siguientes: paternidad, filiación, espiración activa y espiración pasiva (procesión). Tres de ellas son opuestas y constituyen personas en la Trinidad: la relación entre el Padre y el Hijo (paternidad y filiación) y la espiración pasiva, es decir, el acto mediante el cual el Espíritu procede del Padre y del Hijo.

[12] Cf. DM 34, 1, 5, [5, 316-317].

[13] DM 34, 1, 6, [5, 317-318].

b. El concepto de 'persona' en las criaturas

A diferencia de lo que ocurre en la Santísima Trinidad, en las criaturas el ente que es sustancia primera es, al mismo tiempo, una subsistencia (ser-en-sí) incomunicable (supuesto):

> Descendiendo del plano divino a las criaturas, hay que decir, en primer lugar, que la sustancia primera sólo se predica de la sustancia singular, individual y subsistente por sí.[14]

De este modo, en las criaturas la sustancia primera y el supuesto son convertibles. Se refieren a la misma realidad: el ente singular que es en sí[15]. En efecto, en las sustancias primeras creadas no existe comunicabilidad posible. Lo que se comunica es la naturaleza no el supuesto (o la persona) como en el caso de las sustancias primeras racionales:

> Así, pues, toda sustancia primera creada es incomunicable; consiguientemente, toda sustancia primera creada es supuesto. E, inversamente, también todo supuesto creado es sustancia primera, porque es una sustancia completa singular y subsistente por sí; luego estas cosas se dicen recíprocamente en el orden creado.[16]

De este modo, '*hupóstasis*', 'supuesto' y 'persona' denotan, en las sustancias creadas, una única y misma realidad: el ente singular racional que es "en sí"[17]. Sin embargo, poseen distinción "de razón" dado que significan distintos aspectos de aquel ente singular.

---

14 DM 34, 1, 7, [5, 318].

15 Sin embargo, Suárez advierte que no es lo mismo 'sustancia' simplemente que 'sustancia primera'. La primera es el sujeto lógico de la predicación y, por tanto, requiere de un elemento adicional, la subsistencia para existir como un individuo singular. Esto es difícil de comprender en la experiencia común que tenemos de los entes que son sustancias primeras. Sin embargo, si consideramos el misterio de la Encarnación, el asunto se aclara notablemente: en efecto, en él se da el caso de que el Verbo asume una naturaleza (o sustancia) humana perfecta sin su respectiva subsistencia o persona creada. La subsistencia de la naturaleza humana perfecta de Cristo, que es creada, es la persona del Verbo, que es divina: "Quod fortasse vix posset intelligi aut credi intra limites naturalis luminis sistendo; ex sacro tamen Incarnationis mysterio satis nobis manifestatum est, ut sequenti sectioni latius declambimus" (DM 34, I, 8, [5, 319]).

16 DM 34, 1, 9, [5, 319-320].

17 Cf. DM 34, 1, 14, [5, 323-324].

1. *Hupóstasis*" significa, en primer lugar, el acto de "subyacer" de la sustancia primera. Esta "subyacencia" implica, en las criaturas, el hecho de ser el soporte de los accidentes en el orden real y de las categorías o predicamentos en el orden categorial (de la predicación).

2. 'Subsistencia' significa el hecho de "ser-en-sí" y no en otro, como los accidentes.

3. 'Supuesto' (*suppositum*) significa el hecho de la incomunicabilidad: el ser sujeto de la acción y, por tanto, de la predicación. La primera acción del ente es el acto de ser o existir. De esta manera, el supuesto significa, en primer lugar, el acto de existencia.

4. Finalmente, 'persona' significa la propiedad de algunas sustancias primeras de ser "racionales", es decir, la capacidad de que, al mismo tiempo de que son incomunicables, son relativas unas a otras, ya sea esencialmente, como en el caso de las personas divinas, ya sea accidentalmente, con el caso de los miembros de las especies angélica y humana. En ellas, la relación se establece por la identidad genérica, es decir, por la pertenencia a una misma naturaleza, clase o género[18].

c. *Principales posiciones respecto a la esencia de la 'persona'*

Una vez explicados en Dios, se explican los términos de supuesto, persona o hipóstasis en las criaturas. De este modo, se define la hipóstasis, que es lo mismo que supuesto o persona[19].

Suárez comienza, luego, a explicar y a discutir distintas posiciones respecto a la naturaleza de la subsistencia y a su relación con la naturaleza del individuo que es realizado por ella. Antes de exponer su posición revisa algunas posiciones rivales. En todas las discusiones, el argumento teológico de la Encarnación será decisivo.

1. En primer lugar, discute la posición que distingue la naturaleza y la subsistencia con distinción de razón. Para Suárez esta confusión es la raíz de muchos errores teológicos, especialmente en la teología trinitaria[20].

---

[18] Cf. DM 34, 1, 14, [5, 323-325].

[19] Cf. DM 34, I, 14, [5, 323-325].

[20] La primera opinión es que la naturaleza y la subsistencia se distinguen sólo de razón. Sin embargo, el misterio de la Encarnación desmiente esta opinión dado que en Cristo existe una naturaleza humana perfecta sin su subsistencia propia, que es divina (cf. DM 34, 2, 5, [5, 328-329]). De este modo, los herejes erraron los grandes misterios de la fe, a saber, la

2. La segunda posición discutida es la de Escoto. Él sostiene que la subsistencia no añade nada positivo a la naturaleza sino solamente una disposición negativa. Según la interpretación del Eximio, la posición de Escoto tiene su fundamento en el misterio de la Encarnación dado que en ella la naturaleza humana de Cristo no tiene una subsistencia propia positiva sino solamente una aptitud negativa para recibir la subsistencia del Verbo. Sin embargo, Suárez contesta esta posición desde el mismo fundamento: la personalidad del Verbo no es algo negativo sino positivo[21].

3. La tercera posición es la de Santo Tomás. Esta opinión sostiene que en las sustancias compuestas se distinguen la naturaleza y el supuesto, por la diferencia de género (que conviene a la naturaleza) y de individuo (que conviene

Trinidad y la Encarnación, por no haber distinguido entre naturaleza y persona (cf. DM 34, 2, 6, [5, 329]). En efecto, la humanidad de Cristo es naturaleza y no supuesto (cf. DM 34, 2, 7, [5, 329]).

21 El fundamento de la opinión de Escoto (cf. DM 34, 2, 8, [5, 330-331]) se encuentra en el misterio de la Encarnación, dado que en este misterio el supuesto de la naturaleza humana es puramente negativo respecto de la naturaleza humana asumida por el Verbo (cf. DM 34, 2, 9, [5, 331]). Sin embargo, para el Eximio, esta opinión sólo difiere de la anterior en las palabras (cf. DM 34, 2, 10, [5, 331-332]). En efecto, una primera prueba en contra es que la personalidad del Verbo es algo positivo y no una pura negatividad para la humanidad de Cristo (cf. DM 34, 2, 11, [5, 332-333]). De este modo, Suárez opina que la unión hipostática de la personalidad positiva del Verbo con la naturaleza humana impide la propia personalidad positiva, si es posible que una naturaleza sea terminada por una persona creada distinta (cf. DM 34, 2, 12, [5, 333-334]). La fe enseña que el Verbo asumió la humanidad y no al hombre, es decir, no a la persona creada del hombre (DM 34, 2, 13, [5, 334]). Por lo tanto, la unión –que es creada– es algo en la humanidad pero no en el Verbo (cf. DM 34, 2, 14, [5, 334-335]). Esto se fundamenta ontológicamente en la conclusión de la Disp. 31, a saber, que la humanidad de Cristo es una sustancia completa como la de Pedro o la de Juan (cf. DM 34, 2, 15, [5, 335-336]). Una segunda prueba contra la opinión de Escoto es ostensiva: si la subsistencia es sólo una negación: ¿cómo podría la naturaleza ser asumida para subsistir? (cf. DM 34, 2, 16, [5, 336-337]). Escoto respondería mostrando el fundamento de su opinión en el sentido de la palabra supuesto. Esta palabra tendría un sentido casi connotativo que formalmente expresa negación y, un sentido material, que expresa la realidad que conviene a tal negación (cf. DM 34, 2, 17-18, [5, 337-338]). Sin embargo, Suárez niega el fundamento de la opinión de Escoto, a saber, que el supuesto creado quede constituido suficientemente por una negación (cf. DM 34, 2, 19, [5, 339]). La solución de Suárez sostiene que el supuesto incluye a la naturaleza y le añade algo positivo y no una pura negación, es decir, la personalidad, supositalidad o subsistencia creada (cf. DM 34, 2, 20, [5, 339-340]). De este modo, el sentido connotativo del supuesto es una realidad en la sustancia creada. Esto también ocurre en el Verbo, con la diferencia que en este único caso connota la subsistencia divina y no humana. Suárez puede sostener esta posición dado que la naturaleza humana del Verbo posee una existencia creada –como demostró en DM 31–.

al supuesto). En las simples, el supuesto se identifica con la naturaleza[22]. Suárez considera que la posición del Angélico es correcta, pero incompleta. Es imposible demostrar la distinción real entre subsistencia y naturaleza en la esencia actual si no es por la Revelación, como se verifica en el misterio de la Encarnación[23].

4. La cuarta opinión sostiene que la subsistencia se identifica con la existencia, de modo tal que la naturaleza de Cristo subsistiría por la existencia del Verbo. Suárez critica esta posición argumentando (como veremos extensamente en el tercer capítulo de nuestra investigación) que la naturaleza de Cristo, al identificarse con su existencia creada, existe por ella y subsiste en la persona del Verbo[24].

[22] Cf. DM 34, 3, 1, [5, 340].

[23] La tercera opinión es mantenida por Santo Tomás en *S.Th.*, I. q. 3, a.3. Respecto a esta opinión, Suárez expone la opinión de los santos Padres (cf. DM 34, 3, 2, [5, 341]) y la objeta por el misterio de la Encarnación. En efecto, en ella, la humanidad no fue asumida en general, sino como un todo indivisible (cf. DM 34, 3, 3, [5, 341-342]). El supuesto no añade a la naturaleza singular ningún accidente como consta en el misterio de la Encarnación (cf. DM 34, 3, 5, [5, 343]). Como tampoco, como sostenía Cayetano, la modificación por la que subyace a los accidentes (cf. DM 34, 3, 6, [5, 343-343]). Por el contrario, el supuesto añade algo realmente distinto a la naturaleza como prueba la hipótesis de la asunción del Verbo de la naturaleza angélica (cf. DM 34, 3, 9, [4, 346-347]). De este modo, aparece una de las tesis centrales del pensamiento de Suárez a este respecto y que es el centro de nuestra investigación. La opinión de Santo Tomás es incompleta porque es imposible demostrar la distinción entre supuesto y persona sin un auxilio de los principios de la fe. En efecto, para el Coimbrense, el misterio de la Encarnación es absolutamente necesario para demostrar la distinción entre supuesto y naturaleza (cf. DM 34, 3, 10, [5, 347-348]) y constituye uno de los ejemplos más evidentes del ejercicio de la metafísica "*modo sobrenaturali*". Con todo, para mostrar la verdad de este principio, es posible esgrimir una razón *a priori* (cf. DM 34, 3, 11, [5, 348-349]) y exponer un argumento *a posteriori* del misterio de la Encarnación (cf. DM 34, 3, 15, [5, 351-352]). Dada la importancia de ambos argumentos se expondrán luego en su lugar propio. Finalmente, Suárez explica el pasaje de Santo Tomás de *S. Th.* I, q. 3, a. 3 para mostrar su fidelidad al Aquinate y la necesidad de interpretarlo correctamente (cf. DM 34, 3, 16-17, [5, 352-354]).

[24] La cuarta opinión sostiene que la subsistencia se identifica con la existencia, de modo tal que la naturaleza de Cristo subsistiría por la existencia del Verbo. Sin embargo, Suárez responde que en la humanidad de Cristo no existe supuesto creado (cf. DM 34, 4, 6, [5, 361]) y añade que la humanidad de Cristo posee todos los accidentes necesarios para existir, sin embargo, no es persona (cf. DM 34, 4, 7, [5, 362-363]). El Coimbrense no se extiende más en esta opinión dado que se encuentra ya tratada en DM 31: si la naturaleza de Cristo tiene existencia propia y creada, entonces es imposible que exista por otra distinta.

5. La quinta opinión es sostenida por algunos teólogos modernos. Ellos argumentan que la existencia sustancial constituye intrínseca y formalmente al supuesto y, por consiguiente, no añade a la naturaleza nada fuera de esa existencia. Suárez responde, nuevamente, con el misterio de la Encarnación: en Cristo se distingue realmente la naturaleza con la subsistencia. De este modo, el concepto objetivo de la subsistencia debe incluir, al menos, la distinción *ex natura rei* o modal entre esta y la naturaleza[25].

6. La sexta opinión es sostenida por Cayetano. Para él, la subsistencia creada es una entidad que se distingue de manera enteramente real de la esencia y de la existencia de la naturaleza sustancial[26]. Esta situación extrema es discutida por Suárez. Si fuera cierta la opinión de Cayetano, a la humanidad de Cristo le faltarían dos entidades: la personalidad y la existencia. Entonces habría una doble unión con Dios: una para constituir la persona, otra para existir, de donde se seguiría un absurdo de tener que sostener una doble unión hipostática, una para la personalidad y otra para la existencia[27].

Una vez que se han revisado las posturas anteriores, Suárez propone su posición: la personalidad se le da a la naturaleza para que confiera a esta el último complemento en la razón de existir y no es un término o modo de la naturaleza según el ser de la esencia, sino según el ser de la existencia de la misma naturaleza[28].

25 Sin embargo, Suárez argumenta por el contrario: Cristo es este supuesto en tanto que está constituido por la filiación divina, no obstante, es este hombre, en tanto que está constituido por la humanidad (cf. DM 34, 4, 12, [5, 365-367]). Otro ejemplo es el del Anticristo: es ahora un supuesto con ser posible sin existencia actual (cf. DM 34, 4, 13, [5, 367]). De este modo, el Eximio opina que la existencia no se distingue realmente de la esencia actual –como había demostrado en DM 31– pero la subsistencia se distingue realmente de la esencia actual –como está demostrando en esta disputación–; luego, no puede identificarse por completo con la existencia. Un ejemplo se encuentra en la humanidad de Cristo (cf. DM 34, 4, 15, [5, 368-369]). Este pasaje es muy importante porque articula los dos momentos constitutivos –o partes integrantes– del problema de la Encarnación en DM y deberemos volver sobre él.

26 Sin embargo, para Suárez esta opinión no se prueba por la Encarnación (cf. DM 34, 4, 17, [5, 370]). Cayetano también opina que el oficio propio y cuasi perfecto de la subsistencia consiste en constituir al sujeto propio de la existencia sustancial y las propiedades personales como la filiación (cf. DM 34, 4, 18, [5, 370-371]). Sin embargo, esta opinión se demuestra como falsa por la Encarnación: el Verbo no es forma ni accidente, sino término de la naturaleza asumida (cf. DM 34, IV, 19, [5, 371-372]).

27 Cf. DM 34, 4, 22, [5, 374].

28 Cf. DM 34, 4, 23, [5, 375-376].

Esto se explica, en primer lugar, por el misterio de la Encarnación, dado que en Cristo existen dos naturalezas perfectas – como se probó en DM 31 – en una sola persona o subsistencia divina: la Persona del Verbo[29].

De este modo, y como sugiere este mismo misterio, la existencia no queda incluida formalmente en el concepto de subsistencia sino presupuesto como la prueban los misterios de la Encarnación y la Trinidad[30].

En este momento, aparece uno de los elementos más relevantes para esta investigación y que ejemplifica el ejercicio "*modo supernaturali*" de la metafísica. La Encarnación no sólo prueba la distinción modal o *ex natura rei* entre supuesto y persona, sino que ha sido el principal motivo por el cual se introdujo esta distinción entre supuesto y naturaleza[31].

De este modo, los teólogos contestan afirmativamente a la pregunta de si la humanidad puede (por potencia absoluta) unirse simultáneamente al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo, dado que la humanidad es distinta de los supuestos que la modalizan en su existencia[32].

Otra prueba a favor de esta posición es que si la subsistencia se distinguiera realmente de la naturaleza, entonces, el Verbo, al asumir la naturaleza humana perfecta, no hubiese asumido la principal entidad que hay en el hombre, dado que hubiese tenido que asumir la persona humana, lo que es contra la fe definida. Esta es la razón por la cual Suárez sostiene que la naturaleza substancial es más perfecta que su subsistencia[33].

d. *Propiedades de la persona: "ser-en-sí" e incomunicabilidad*

Suárez define la subsistencia creada como:

> (...) un modo sustancial que termina últimamente a la naturaleza sustancial y que constituye a la cosa como subsistente en sí e incomunicable.[34]

29 Cf. DM 34, 4, 25, [5, 376-377].

30 Cf. DM 34, 4, 27, [5, 377-378] y 4, 28, [5, 378-379], respectivamente.

31 Cf. DM 34, 4, 32, [5, 381-382].

32 Cf. DM 34, 4, 35, [5, 384].

33 Cf. DM 34, 4, 40, [5, 386-387].

34 "...esse modum substantialem ultimo terminantem substantialem naturam, constituentemque rem per se subsistens et incomunicabilem" (DM 34, 5, 8, [5, 388]).

De esta definición podemos, finalmente, obtener las propiedades de la persona creada: (1) se trata de un "modo sustancial", (2) que hace que la sustancia "sea-en-sí" y (3) de manera "incomunicable".

1. Suárez hace más precisa la definición tradicional de persona que proviene de Boecio: "sustancia individual de naturaleza racional". Lo hace porque, como ya argumentamos, el término 'sustancia' es equívoco. Su uso significaría, teológicamente, sostener la existencia de tres sustancias en Dios (triteísmo) y, en los entes creados, hacer imposible el dogma de la Encarnación, dado que la asunción de la naturaleza humana perfecta de Cristo implicaría la asunción de una subsistencia creada. De este modo, Suárez propone la subsistencia como un "modo de ser" sustancia. Este modo de ser "termina" la naturaleza, es decir, la realiza de tal forma, que la hace ser en sí e incomunicable, como veremos inmediatamente.

2. "Ser-en-sí" o subsistencia. A diferencia de los accidentes, que son en la sustancia, la sustancia primera es 'sustrato' o 'sujeto' en el cual estas inhieren. Esta propiedad es la que corresponde inmediata y principalmente a las sustancias que llamamos primeras.

3. "Incomunicabilidad". Este es el fundamento de la individuación de la persona. Es "una" numéricamente hablando. Esta incomunicabilidad se refiere a la persona y no a la naturaleza. Sin embargo, la incomunicabilidad no significa que no exista relación. Por el contrario, es el fundamento de toda relación posible porque decide la "identidad" propia e irrepetible de cada ser personal: su YO que es constituido en relación y frente a un TÚ que es, primeramente, el de Dios, que es un ser personal.

Para finalizar, es destacable que el concepto de persona en Suárez permite captar, por una parte, la tradición que nace en la teología patrística y, por otra, el comienzo del camino que conducirá, a través de la consideración de la persona como un modo de la existencia, al sujeto como fundamento de la posibilidad del conocimiento del ser y, por tanto, de la metafísica trascendental.

Síntesis

1. Suárez expone y corrige el concepto tradicional de 'persona' por razones principalmente teológicas.
2. En Dios, se distinguen la subsistencia (personalidad) del ser supuesto, dado que en Dios existe una sola esencia singular (naturaleza o sustancia) y tres personas divinas (supuestos) realmente distintas entre sí.
3. En los seres creados, la subsistencia y el ser supuesto se identifican. La subsistencia es el modo de ser de la sustancia primera que termina la naturaleza en lo que se refiere a su existencia individual. Sus propiedades son el "ser-en-sí" y la incomunicabilidad.
4. Tanto en Dios como en las creaturas, la naturaleza y la sustancia refieren a la naturaleza. Por el contrario, la *hupóstasis*, la subsistencia y el supuesto refieren a las personas.

III. Unidad: Elementos para una metafísica trascendental

3.1. El movimiento trascendental de la metafísica. 3.2. El Cogito como fundamento del movimiento trascendental de la metafísica. 3.3. I. Kant y la posibilidad de la metafísica como ciencia. 3.4. La fenomenología y ontología de Husserl.

3.1. El movimiento trascendental de la metafísica

Luego de haber considerado, a modo de introducción, la estructura de la pregunta que interroga por el sentido del ser (I) y de haber expuesto los alcances y los límites del movimiento fundamental de esta pregunta (II), será necesario exponer su movimiento trascendental, es decir, considerar las condiciones de posibilidad, los fundamentos y los límites de esta pregunta desde la conciencia (III).

Este movimiento conducirá nuestro estudio, como esperamos, a la consideración del fundamento de la conciencia trascendental en el *cogito* (Descartes) (3.2), de su posibilidad en la estructura trascendental de la razón (Kant) (3.3), de su límite en el pensamiento de Nietzsche (3.4) y de su reconstrucción como saber estricto en la fenomenología y ontología de Husserl (3.5). En efecto, el estudio de las aporías de la fenomenología[1] respecto al lenguaje metafísico nos conducirá a la última unidad de este curso: el planteamiento del problema de la expresión del ser en el lenguaje (IV).

Volveremos a una breve consideración de la estructura compleja de la pregunta metafísica (a) para recordar la justificación de la opción incluyente de este curso (b), finalmente, se realizará una breve visión del conjunto que se espera estudiar.

[1] Estas aporías dicen relación con la posibilidad de decir el ser y las estructuras de la idealidad en el lenguaje natural y con los límites del lenguaje.

3.1.1. Estructura compleja de la pregunta metafísica

La pregunta que ha guiado todo el desarrollo de este curso puede formularse como sigue: ¿cuál es el fundamento de la pregunta que interroga por el ser?[2] Este fundamento, como ha quedado de manifiesto anteriormente, depende de una compleja estructura en la que se relacionan la estructura del ente real, la conciencia capaz de considerar este ente real en su dimensión ontológica y la existencia de la expresión de esa relación entre el ser del ente y la conciencia en el lenguaje, de modo de alcanzar, de un modo consistente, su verdad.

En efecto, la consideración del movimiento fundamental de la metafísica nos ha llevado a sostener que el ser del ente aparece en el ente concreto de un modo real y analógico. Sin embargo, esta aparición requiere ser mostrada en su relación a la conciencia que interroga.

Ninguno de los grandes expositores de la metafísica clásica fue ajeno a este problema; en todos, en desigual forma, existe una consideración de la relación entre lo real y la conciencia. Baste recordar los aforismos de Heráclito, el poema de Parménides y la ontología subyacente a las *Categorías* y al *De Anima* de Aristóteles. Sin embargo, en ninguno de ellos se experimentó la aporía respecto a la existencia de núcleos ónticos estables –esencias o formas– que, estando en las cosas o fuera de ellas, explicaban las ideas o conceptos mentales mediante los cuales el espíritu consideraba la inteligibilidad de lo real.

Esta aporía se experimentó, de modo dramático, con la aparición del nominalismo. Su aparición, como se vio anteriormente, produjo la crisis del movimiento fundamental de la metafísica: la estabilidad ontológica de la existencia de las esencias no es necesaria para fundamentar la certeza del conocimiento. Es el espíritu humano el que, en la contingencia de lo real percibido por los sentidos, estructura y crea los conceptos mediante los cuales se describe el conocimiento.

La ruptura moderna entre el ser del ente extramental y su idealidad es el problema del movimiento trascendental de la metafísica. Si no existe un núcleo denso en el ente real que esté en armonía con la estructura de la mente ¿cuál es, entonces, el fundamento de la certeza de las ciencias en general, y del saber metafísico en particular? La búsqueda de este fundamento será el esfuerzo de todo el movimiento trascendental de la metafísica que interroga

2 Heidegger, M (1927): *Ser y Tiempo*..., 11-24.

por los fundamentos, condiciones de posibilidad y límites de la pregunta: la conciencia del ser.

Sin embargo, esta conciencia, que radica en un sujeto, debe ser, a su vez, depurada de toda consideración empírica para que fundamente verdaderamente la necesidad y la universalidad de la certeza en el conocimiento: se trata del fundamento del conocimiento cierto (Descartes); la condición de posibilidad de la ciencia y del pensar (Kant), su límite (Nietzsche) y del método necesario para volver, desde la idealidad de la conciencia a la realidad del ente concreto (la fenomenología de Husserl).

La metafísica trascendental indaga el ser en su aparición en la conciencia. La subjetivación del problema del ser le da un nuevo sentido a la indagación: el "*Yo soy, yo existo*"[3] cartesiano muestra de buena forma el énfasis en la estructura de la conciencia como modo eminente de aparición de la pregunta que interroga por el ser y, entonces, como condición de posibilidad de toda metafísica[4].

Esta aparición del ser a la conciencia interroga por el ser de esa misma conciencia y por su estructura, de modo tal, que aparezca desde su inmanencia misma, la posibilidad de fundamentar la trascendencia del saber acerca de lo real.

3.1.2. Inclusión consciente y crítica

¿Desde dónde, entonces, elevar la pregunta? Como ha formulado Przywara:

> ¿Es una Metafísica –en tanto pregunta por el *fundamento, fin y sentido-en sí* del ser– en primer lugar de tal índole, que ha de partir con una reflexión del acto de saber, por ende, con una Meta-noética del saber, en tanto saber? O ¿es en primer lugar de índole tal, que su intención apunta inmediatamente al objeto del saber, por ende, como Meta-óntica del ser, en tanto ser?[5]

La respuesta de Przywara es compleja e integradora: la metaóntica tiene una prioridad óntica respecto de la constitución de la pregunta que interroga por el sentido del ser; la metanoética, en cambio, posee una prioridad ontológica:

[3] DESCARTES, R.: *Meditación Metafísica* III. Todos los textos están extraídos de DESCARTES, R.: *Meditaciones Metafísicas: selección, glosas y notas de Juan de Dios Vial Larraín*. Editorial Universitaria. Santiago, 1981. En adelante, MM, en latina el capítulo y en arábigo el parágrafo.

[4] Cf. el célebre Prólogo de la segunda edición de la Crítica de Kant, KRV, 15-35.

[5] PRZYWARA, E. (1967): *Analogia Entis*..., 5.

es decir, en el orden real, el ser real tanto de los objetos extramentales como de la misma conciencia es un *factum* necesario para toda metafísica posible, sin embargo, en el orden ontológico, es decir, en el orden del saber posible y consistente respecto del ser, es necesario primero considerar el problema del fundamento noético de la pregunta, para luego, desde este, dar cuenta del *factum* óntico que jamás se niega, pero que sin el fundamento trascendental, jamás llega a constituirse en base de saber estricto.

La opción de este curso sigue la tesis de Przywara: existe una correlación interna entre estructura trascendental de la conciencia que interroga por el sentido del ser y estructura del ente real en su aparición fenoménica. Sin embargo, ¿cuál es el lugar donde debe explorarse esa correlación? El camino del movimiento trascendental de la metafísica –sus grandes aporías y convicciones– nos conducirán al problema del lenguaje como lugar propio de la correlación. Es en el lenguaje, como "casa del ser", donde es posible explorar al mismo tiempo la relación de intencionalidad[6], mediante la cual la conciencia trascendental se relaciona con el objeto real y la relación de referencia[7], por la que este objeto aparece en el lenguaje.

La búsqueda de esta correlación es la tarea de la metafísica trascendental. Y, aunque existe una historia dispar de las ideas respecto al fundamento y a la naturaleza de la idealidad de la conciencia, los extremos (racionalismo y empirismo) se tocan en el horizonte problemático general: ¿cuál es el fundamento de la certeza, es decir, de dónde proviene la universalidad y la necesidad de nuestro conocimiento en general y de la metafísica, en particular? Para mostrar mejor este punto, se realizará una breve visión de conjunto.

3.1.3. Visión de conjunto

La opción de este curso se muestra en la elección de los autores y problemas que, a nuestro juicio, muestran los momentos estructurales del movimiento trascendental de la metafísica.

6 La intencionalidad dice relación con la estructura de la vivencia en general y de la percepción en particular, mediante la cual toda vivencia o percepción es una vivencia de algo. De este modo, existe una estructura trascendental que une la contingencia y temporalidad de la vivencia con la necesidad, atemporalidad e idealidad de la conciencia trascendental.

7 La referencia dice relación con la estructura mediante la cual la conciencia "dice" un objeto real extramental.

En efecto, es René Descartes el que inaugura este esfuerzo al buscar el fundamento de la certeza ya no en la percepción sensible, sino en el acto de conocer (*cogito*) del sujeto. Este acto de conocer es indubitable, dado que la misma duda lo valida en su realidad. Sin embargo, en Descartes, el acto de conocer (*cogito*) fundamenta la naturaleza del sujeto cognoscente (*res cogitans*), vinculando este acto con la experiencia y, por tanto, no alcanza la verdadera trascendentalidad e idealidad capaz de otorgar validez necesaria y universal al conocimiento.

Será Kant quien intente fundamentar la universalidad y trascendentalidad del conocimiento en la estructura trascendental de la razón. Es en la posibilidad de exhibir cierto tipo de juicios (sintéticos *a priori*) donde se otorgará, o no, a la metafísica su pretensión de validez científica. Esta fundamentación descansará en la unidad de la razón, unidad que Nietzsche cuestionará de modo radical dando carta de ciudadanía, a través del nihilismo metafísico, a la investigación puramente naturalista (psicologismo) del saber humano.

En este contexto, Husserl intentará la constitución de un método que, por una parte, reivindica la posibilidad de la razón para lograr un conocimiento riguroso mediante el método fenomenológico y, por otra, intenta una nueva consideración ontológica de lo real a través de su ontología. En la crítica de este método y de esta ontología es donde aparecerá la tercera aporía estructural de nuestro curso: la pregunta por el ser desde el lenguaje.

3.2. El *Cogito* como fundamento de la metafísica trascendental[1]

René Descartes (1596-1650)[2] inaugura en la historia del pensamiento un nuevo modo de enfrentar la cuestión del ser: la pregunta por el saber. El desplazamiento de densidad ontológica es significativo: si la metafísica fundamental insiste en la cuestión del ser del ente, desde Descartes, la filosofía primera buscará el fundamento del saber en la razón como lugar originario del sentido del ser.

El objeto de este título es describir el *Cogito* cartesiano como fundamento de la trama trascendental de la metafísica. El "yo pienso" ("*ego cogito*") es la certeza originaria y fundamental que hace posible la firmeza y la certeza de las ciencias y es, por tanto, el lugar propio de indagación de la metafísica como ciencia.

La descripción será hecha a partir de las *Meditaciones Metafísicas* (MM), texto que recoge orgánicamente el pensamiento de Descartes a este respecto. Para realizar este esfuerzo se seguirán los siguientes pasos: 3.2.1. la duda metódica como punto de partida del pensar trascendental (1ª meditación), 3.2.2. la teoría del *Cogito* (2ª meditación), 3.2.3. el lugar metafísico de Dios como garante de la verdad (3ª meditación).

3.2.1. La duda metódica como punto de partida del pensar trascendental

El comienzo de las *Meditaciones Metafísicas* muestra el talante y giro del texto completo. Lo que hasta ahora se tenía por verdadero carece de consistencia y seguridad, por lo tanto, se vive en una atmósfera de incertidumbre científica y moral[3] que hace necesario replantear la pregunta que interroga por el fundamento de las ciencias:

[1] DESCARTES, R. (1976): *Meditations Métaphysiques*. Texte définitif avec indexaction automatiseé. Tableu alphabétique des formes lexicales. Tableu fréquentiel. Concordances. Tableux de co-ocurrences. CNRS. J. Vrin, Paris; DESCARTES, R. (1986): *Discurso del Método, Dióptrica, Meteoros y Geometría*. Prólogo, traducción y notas de Guillermo Quintás Alonso. Alfaguara, Madrid. 1986; DESCARTES, R. (1981): *Meditaciones Metafísicas: selección, glosas y notas de Juan de Dios Vial Larraín*. Editorial Universitaria. Santiago, 1981; VIAL LARRAÍN, J. DE D. (1979): *Tres ideas de la filosofía y una teoría*. Facultad de Física y Matemáticas de la Universidad de Chile, Santiago; VIAL LARRAÍN, J. DE D. (1971): *La metafísica cartesiana*. Editorial de la Universidad de Chile. Editorial Andrés Bello, Santiago; BEYSSADE, J. M. (1979): *La Philosophie Premiere de Descartes*. Flamamarion, Paris. 1979.

[2] Cf. ABBAGNANO, N. (1981): *Historia...*, 163-165.

[3] Para el tema de la incertidumbre moral y la "moral provisional", Cf. DESCARTES, R.: *El discurso del Método* 3, 18-24.

> Hace ya algún tiempo que me he dado cuenta de que, desde mis primeros años, había admitido como verdaderas una cantidad de opiniones falsas y que después lo que había fundado sobre principios tan poco seguros no podía ser sino muy dudoso e incierto, de modo que me era preciso intentar seriamente, una vez en mi vida, deshacerme de todas las opiniones que hasta entonces había creído y empezar enteramente de nuevo desde los fundamentos, si quería establecer algo firme y constante en las ciencias.[4]

El párrafo inaugural es denso en significado: la cuestión central es la pregunta por la verdad, su certeza, firmeza y constancia y, desde este punto de vista, se inscribe en la mejor tradición filosófica. Sin embargo, se añaden dos elementos importantes: la realidad de la duda y la incertidumbre y la búsqueda del fundamento de las ciencias. Se trata de pasar de la opinión a la verdad[5] sometiendo a una rigurosa destrucción toda opinión que no se manifieste cierta a la razón y, por tanto, capaz de sustentar el conocimiento científico:

> Ahora, pues, que mi espíritu está libre de toda clase de cuidados y preocupaciones y que me he procurado descanso seguro en una tranquila soledad, me aplicaré seriamente y con libertad a destruir en general todas mis antiguas opiniones.[6]

El propósito cartesiano de destrucción requiere ocio y libertad. Hay que desterrar del pensar toda proposición que no se presente a la razón como indudablemente cierta. Esta destrucción debe comenzar por los principios que fundamentan las opiniones:

> Y para esto no es necesario que examine a cada una en particular, lo que sería un trabajo infinito; pero ya que la destrucción de los fundamentos necesariamente arrastra consigo todo el resto del edificio, atacaré, por lo pronto, los principios sobre los cuales se apoyaban mis antiguas opiniones.[7]

4 MM 1, 1.
5 Según el paradigma clásico desde Parménides.
6 MM 1, 2.
7 MM 1, 2.

El ataque a los principios de la opinión es el nudo de la duda como método de la metafísica trascendental y encontrará en Kant su forma principal: la crítica de la razón como capaz de encontrar verdad universal y necesaria. Sin embargo, ¿cuáles son los principios sobre los cuales descansan las opiniones comunes e inciertas? Sin duda, son los principios sobre los que descansa el esfuerzo fundamental de la metafísica: el dato de la experiencia y la existencia de Dios como garante de la verdad.

Los sentidos nos engañan: la destrucción del dato de la experiencia. Desde Aristóteles hasta Descartes, el principio de la ciencia venía dado por la consulta a la experiencia (*empeiría*): la verdad era proximidad y adecuación al ser del ente, esto es, a las notas del ente y sus primeros principios que, por inducción[8], se obtenía del individuo para obtener el universal. Sin embargo, Descartes duda de la certeza del dato sensible:

> Todo lo que he admitido por más verdadero y seguro lo he tomado de los sentidos o por los sentidos pero he experimentado a veces que estos sentidos eran engañosos y es propio de la prudencia no confiar jamás enteramente en los que nos engañan una sola vez.[9]

El engaño de los sentidos es un tópico fundamental de la duda metódica. Prueba de este engaño son el error común, la precipitación, la locura y el sueño:

> ¡Cuántas veces no me ha sucedido de noche soñar que me hallaba en este sitio, que estaba vestido, que me encontraba junto al fuego, aunque yaciera desnudo en mi lecho! En este momento me parece que no miro este papel con ojos dormidos, que esta cabeza que muevo no está adormecida, que a sabiendas y con propósito deliberado extiendo esta mano y la siento; lo que se presenta en el sueño no parece de ningún modo tan claro y distinto como todo esto, pero, pensando cuidadosamente, recuerdo haberme engañado a menudo con parecidas ilusiones mientras dormía.[10]

La postura cartesiana es radical: en última instancia, es imposible distinguir la vigilia del sueño. Sin embargo, aún admitiendo que toda verdad que

8 La relación entre inducción, intuición, ciencia y metafísica es altamente fecunda, para seguir este tema, Cf. *An. Post.* 2, 19, 1.

9 MM 1, 3.

10 MM 1, 5.

provenga de los sentidos es sólo ilusión –lo que lleva a la radical incertidumbre de las ciencias empíricas[11]– existen verdades que no provienen de los sentidos, como las verdades matemáticas, que también requieren la crítica de su certeza:

> (...) pero que la aritmética, la geometría y las demás ciencias de esta naturaleza, que no tratan sino de cosas muy simples y muy generales, sin preocuparse demasiado si se encuentran en la naturaleza, o no, contienen algo cierto e indudable. Pues aunque esté despierto o duerma, dos y tres juntos formarán siempre el número cinco, y el cuadrado jamás tendrá más de cuatro lados; y no me parece posible que verdades tan claras puedan ser sospechosas de falsedad e incertidumbre.[12]

Descartes somete ahora a examen la verdad de las ciencias analíticas o formales, aquellas que mediante la deducción de conclusiones de los axiomas puestos por definición, obtienen conocimientos necesarios y universales. ¿Cuál es el fundamento de la certeza de la ciencia formal? ¿Qué asegura que las premisas sean verdaderas y que la conclusión efectivamente concluya? En síntesis, ¿cuál es el fundamento del orden de lo real y de la conciencia? Es necesario ahora criticar la existencia de Dios como fundamento de la verdad:

> Sin embargo, hace mucho que tengo en mi espíritu cierta opinión, a saber, que existe un Dios que lo puede todo y por el cual he sido creado y producido tal cual soy.[13]

La duda sobre la existencia de Dios como fundamento de la verdad es el quicio de la duda metódica. La certeza de la consistencia de la verdad de las ciencias formales descansa en un dato previo que está fuera del ámbito de demostración de las propias ciencias formales, a saber, que la razón es capaz de pensar y de pensar correctamente, sin engaño. Sin embargo, es pensable la posibilidad del engaño:

[11] "A este género de cosas pertenece la naturaleza corpórea en general, y su extensión, igualmente la figura de las cosas extensas, su cantidad o magnitud, y su número; como también el lugar donde están, el tiempo que mide su duración y otras semejantes. Por eso quizá no concluiremos de allí erradamente si decimos que la física, la astronomía, la medicina y todas las demás ciencias que dependen de la consideración de las cosas compuestas son muy dudosas e inciertas" (MM 1, 8).

[12] MM 1, 8.

[13] MM 1, 9.

> (...) puede que Él haya querido que me equivoque siempre que hago la suma de dos y tres, o cuento los lados de un cuadrado, o que juzgo acerca de algo aún más fácil, si es que se puede imaginar algo más fácil que esto.[14]

O, piadosamente, mantengamos la bondad de Dios y admitamos la existencia de una "genio maligno" cuya misión es desorientarnos siempre:

> Supondré pues, que existe, no por cierto un verdadero Dios, que es la soberana fuente de la verdad, sino un cierto genio maligno, tan astuto y engañador como poderoso, que ha empleado su habilidad en engañarme.[15]

Este "genio maligno" es la propia razón que intenta mantenerse en el estado de la duda[16] que requiere de una disposición heroica para resistir a la pregunta que intenta destruir todo fundamento:

> Me mantendré obstinadamente unido a este pensamiento, y si, por este medio, no está en mi poder llegar al conocimiento de alguna verdad, por lo menos está en mi poder suspender mi juicio. Por esto cuidaré escrupulosamente de no dar crédito a ninguna falsedad y prepararé tan bien mi espíritu para todos los ardides de este gran engañador que, por poderoso y astuto que sea, jamás podrá imponerme nada.[17]

La resistencia a la falsedad y la apariencia de verdad toma la forma de una "suspensión de juicio", acto de la voluntad mediante el cual se ordena al entendimiento no juzgar la verdad o falsedad de una proposición hasta que se manifieste ella misma al espíritu como evidente.

En este estado de duda metódica concluye la meditación cartesiana. La revisión de los fundamentos de las opiniones nos ha descrito un método de investigación: la suspensión del juicio. Este estado de incertidumbre radical es el contexto en el cual se desarrolla la teoría del *Cogito*, fundamento del movimiento trascendental de la metafísica.

14 MM 1, 9.
15 MM 1, 12.
16 "El genio maligno es la voluntad de saber, pura y formalmente como tal. Voluntad de saber, por consiguiente, que nada sabe y sin la cual, no obstante, nada llega, tampoco, a saberse". Vial, J. de D. (1971): *La metafísica cartesiana*, 27.
17 MM 1, 12.

3.2.2. La teoría del *Cogito*[1]

La segunda meditación comienza con la constatación de la duda del día anterior, que hace imposible una vuelta atrás en el proceso iniciado:

> La meditación que llevé a cabo ayer me ha colmado el espíritu de tantas dudas que ya no está en mi poder olvidarlas. Y, sin embargo, no advierto de qué modo podría resolverlas; y como si de repente me hubiese precipitado en aguas muy profundas, me encuentro tan sorprendido que no puedo hacer pie en el fondo, ni nadar para sostenerme en la superficie. Me esforzaré, con todo, y seguiré de nuevo el mismo camino que había empezado ayer, apartándome de todo aquello en que podría imaginar la menor duda, exactamente como si supiera que es absolutamente falso.[2]

Tres elementos nos permiten captar el contexto de la teoría del *Cogito*: la experiencia de la "deriva" de la razón, la firme resolución y la duda metódica. La experiencia de la "deriva" está bellamente descrita: no hay fundamento donde sostener la certeza. Sin embargo, la firme resolución en el pensar sostiene a la duda metódica en la búsqueda de un punto de apoyo para encontrar una certeza fundamental:

> Para mover el globo terrestre de su lugar y trasladarlo a otro, Arquímedes no pedía sino un punto fijo y seguro. Así tendría yo derecho a concebir grandes esperanzas si fuese lo bastante afortunado como para encontrar algo cierto e indudable.[3]

La comparación con Arquímedes muestra la búsqueda de un punto, una certeza que sirva de apoyo a todo el proceso del pensar; algo cierto e indudable que sustente el esfuerzo de la ciencia y que permita el descanso al inquieto espíritu de Descartes.

El tercer párrafo de la segunda meditación pasa revista a la conclusión de la primera meditación: acaso en el mundo no exista nada cierto.

1 MM 2, 1-4.
2 MM 2, 1.
3 MM 2, 2.

> Supongo, pues, que todas las cosas que veo[4] son falsas; me convenzo de que jamás ha existido nada de cuanto mi memoria llena de mentiras me representa; pienso que no tengo sentido alguno, creo que el cuerpo, la figura, la extensión, el movimiento y el lugar no son sino ficciones de mi espíritu, ¿qué podrá considerarse pues, verdadero? Acaso que no hay nada cierto en el mundo.[5]

El párrafo es magistral en su afán destructivo. La certeza del ser del ente (todas las cosas que veo)[6] que proviene por lo sentidos[7] se desvanece: la sustancia y las categorías (extensión, movimiento, lugar) son "ficciones de mi espíritu"; es decir, entidades "trascendentales" anteriores a la experiencia sensible. Si la verdad no proviene del ente, ¿de dónde proviene entonces? En la absoluta "deriva" del pensar, estamos a punto de encontrar el fundamento trascendental del ser: la conciencia que piensa.

> Pero, ¿qué sé yo si no habrá alguna cosa diferente de las que acabo de juzgar inciertas y de la que no pueda caber la menor duda? ¿No habrá acaso un dios o algún otro poder que me ponga estos pensamientos en el espíritu? Esto no es necesario, pues quizá yo soy capaz de producirlos por mí mismo. Pero, al menos ¿no soy acaso alguna cosa?[8]

¿Cuál es el origen de la duda? La pregunta orienta el pensar hacia sí mismo; este es el gran aporte de Descartes y el momento inaugural de la metafísica trascendental: "¿no soy acaso alguna cosa?" Es el "yo" quien emprende la tarea, se angustia en la incertidumbre, busca fundar su conocimiento: la verdad se encuentra en sí mismo, es el fundamento trascendental de la certeza.

> Pero ya he negado que tenga algún sentido ni cuerpo alguno. Vacilo, sin embargo, pues, ¿qué se sigue de ahí? ¿Soy de tal modo dependiente del cuerpo y de los sentidos que no pueda existir sin ellos? Pero he llegado a convencerme de que no había absolutamente nada en el mundo, que no había ni cielo, ni tierra, ni espíritu, ni cuerpo alguno.

---

4 Es importante destacar que la visión es el "epígono" del conocimiento sensible porque, como sostiene Aristóteles, "muestra un mayor número de diferencias" (*Met.* 1, 1). La "sacramentalidad fundamental" de la visión (*theoria*) llega a su cumbre en Santo Tomás de Aquino.

5 MM 2,3.

6 Es el "*ta panta*" griego que se expresa en la "*fúsis*".

7 Crítica a *Met.* 1, 1.

8 MM 2, 4.

> ¿Acaso no me he convencido también de que no existía en absoluto? No, por cierto; yo existía, sin duda, si me he convencido, o si solamente he pensado algo.[9]

La duda y el pensar, incluso su contradicción lleva a una sola certeza: la existencia del sujeto que piensa. Se trata de una certeza verdadera e indudable, que resiste, incluso, los ataques más certeros de la razón –el genio maligno–:

> Pero hay un engañador (ignoro cuál) muy poderoso y muy astuto que emplea toda su habilidad en engañarme siempre. No hay, pues, ninguna duda de que existo si me engaña, y engáñeme cuanto quiera, jamás podrá hacer que yo no sea nada en tanto que piense alguna cosa.[10]

La incertidumbre y la duda han cambiado de signo, de indicio de incertidumbre han pasado a ser signo de certeza. La duda muestra que se piensa, y el pensar muestra la existencia del sujeto que piensa. Esta verdad será la base de la metafísica trascendental hasta Nietzsche.

El final del párrafo cuarto de la meditación segunda es histórico, ya que marca el inicio formal de la metafísica trascendental como la pregunta que interroga por el sentido del ser desde y en el sujeto que piensa. Por lo tanto, debe ser analizada con detención:

> De modo que después de haber pensado todo, y de haber examinado cuidadosamente todo, hay que concluir y tener por establecido que esta proposición: yo soy, yo existo, es necesariamente verdadera siempre que la pronuncio o que la concibo en mi espíritu[11].

1. *"Después de haber pensado bien, y de haber examinado cuidadosamente todo* (...)". Se trata del esfuerzo de la primera y segunda meditación: la duda metódica en su *destrucción* de los fundamentos de la certeza que proviene de los sentidos, que es signo de la verdad de la metafísica fundamental[12].

---

9 MM 2, 4.

10 MM 2, 4.

11 MM 2, 4.

12 Hay que recordar que la verdad, en la metafísica fundamental, es la adecuación entre el intelecto que recibe y la cosa que se da "trascendentalmente", es decir, que traspasa su fenómeno para llegar al intelecto. No ocurre así en la metafísica trascendental: la verdad es

2. "(...) *hay que concluir y tener por establecido que esta proposición* (...)". El procedimiento es engañoso: pareciera que Descartes quiere concluir lógicamente el fundamento de la certeza, pero esto sería demostrarlo, y el principio no es demostrable. Lo que ocurre es que la proposición "yo soy, yo existo" es fundamento y, por tanto, indemostrable, es la fuente de todo silogismo y la premisa mayor de todo silogismo científico[13].

3. "(...) *yo soy, yo existo, es necesariamente verdadera* (...)". El ser y la existencia del "yo" es la posibilidad de cualquier afirmación y de cualquier lenguaje, verdadero o falso. Como es posible de ver, antecede, de alguna manera, el *principio de no contradicción*, la posibilidad misma de la no contradicción supone la existencia de un sujeto que la constate. Es por esto que Descartes agrega:

4. "(...) *siempre que la pronuncio o que la concibo en mi espíritu*". Se trata, precisamente, de la evidencia clara y distinta de la presencia de la existencia y, por tanto, de la certeza en el intelecto humano. De esta certeza indudable brotará todo el orden de verdades de la razón. Sin embargo, ¿cómo se sustenta la verdad de lo que está fuera de la razón? Este es el problema de Dios como garante del conocimiento.

---

la posibilidad del sujeto de afirmarse sin contradicción y, por tanto, de fundamentar en el conocimiento de lo necesario y universal sin consulta con la experiencia.

13 "En la fórmula de las Meditaciones, que elimina la defectuosa logicidad de *cogito ergo sum*, en sentido estricto simplemente se afirma la proposición: 'soy', 'existo'". VIAL, J. DE D. (1971): *La metafísica cartesiana*, 33.

3.2.3. El lugar metafísico de Dios desde el fundamento del *Cogito*

Una vez que Descartes ha planteado el método de la duda metódica (primera meditación) y ha establecido la verdad indubitable del *Cogito* como fundamento de toda certeza (MM 2, 1-4) y, en primer lugar, de la certeza de la *res cogitans* (MM 2, 5-19), el orden de razones lo lleva a la pregunta metafísica radical, a la pregunta por el fundamento de la objetividad y la realidad del *Cogito*[14]. Es la pregunta por la existencia de Dios:

> Y ciertamente, puesto que no tengo ninguna razón para creer que existe algún Dios engañador, e incluso que no he considerado aún las pruebas que existe un Dios, la razón para dudar que depende solamente de la opinión es bien ligera, y por así decirlo metafísica. Pero para poder eliminarla por completo debo examinar, en cuanto se presente la ocasión, si existe un Dios y si encuentro que existe uno, debo examinar también si puede ser engañador; pues, sin el conocimiento de esas dos verdades, no veo que pueda estar jamás seguro de cosa alguna.[15]

El párrafo es fundamental para nuestra tesis, puesto que muestra la dependencia de la verdad de la existencia de Dios como fundamento de la certeza del *Cogito*. En efecto, la propia duda que muestra la imperfección y finitud real y actual del *Cogito* es un fenómeno de su estructura fundamental: referencia a la infinitud de Dios.

a. La verdad y el error en el juicio

Para probar la existencia de Dios, Descartes comienza por el proceso actual del conocimiento que distingue la verdad y el error, cuyo lugar es el juicio y no las ideas que tenemos de las cosas que no pueden ser falsas[16], del mismo modo que las afecciones y voluntades tampoco.

---

14 Cf. MM 3, 5-28; V, 6-10.

15 MM 3, 5.

16 "Ahora, por lo que respecta a las ideas, si se las considera solamente en sí mismas, y no se las refiere a ninguna otra cosa, no pueden, hablando con propiedad, ser falsas; pues aunque imagine una cabra o una quimera, no es menos verdadero que imagino tanto una como la otra" (MM 3, 7).

La causa del error está, entonces, en atribuir realidad (en el sentido de referencia real) a cuestiones que tienen verdad objetiva como actos del *Cogito*. Desde este punto de vista, la existencia de las cosas exteriores se transforma en una creencia que debe ser puesta en duda metódicamente:

> Todo esto me revela suficientemente que hasta aquí no ha sido dado por un juicio cierto y premeditado, sino solamente como un impulso ciego y temerario, que he creído que había cosas fuera de mí y diferentes de mi ser, las cuales por los órganos de mis sentidos, o por cualquier otro modo posible enviaban a mí sus ideas o imágenes e imprimían en mí sus semejanzas.[17]

Sin embargo, lo que sí se ha obtenido es la verdad objetiva de las ideas que dependen no del exterior sino del *Cogito*. Y desde este, es necesario pensar una diversidad de grados de objetividad que dependen solamente del contenido que representan esas ideas, así como la idea de sustancia implica una mayor objetividad que la idea de accidente por el sólo contenido de lo pensado en cada una de ellas[18].

De entre todas las ideas pensables, existe una que alcanza la mayor verdad objetiva pensable por su propio contenido: la idea de Dios.

> Además, aquella mediante la cual concibo un Dios soberano, eterno, infinito, inmutable, omnisciente, todopoderoso, y creador universal de todas las cosas que están fuera de él; aquella, digo, por cierto contiene en sí misma más realidad objetiva que aquella que representa las sustancias finitas.[19]

En este momento, Descartes se hace solidario con la gran tradición metafísica de occidente, Aristóteles y Santo Tomás, al concebir la idea de Dios como la más objetiva de todas. Tanto el Estagirita, en el libro XII de la *Metafísica*, como Santo Tomás en el *De ente*, consideran, del mismo modo que Descartes, que la sustancia divina es plenamente perfecta (Acto Puro para Aristóteles e identidad entre esencia y existencia para Santo Tomás).

Sin embargo, Descartes va un paso más allá del desarrollo anterior mostrando su dimensión trascendental y previa a la existencia real de esa sustancia

---

17 MM 3, 14.

18 Cf. MM 3, 15.

19 MM 3, 15.

divina. Desde la objetividad suprema de la idea de Dios, en el acto mismo de pensarla –y dudarla metódicamente– por parte de la imperfección del *Cogito*, se hará patente no ya su supremacía objetiva, sino su verdad real y actual.

b. El argumento de la causalidad objetiva

De este modo, Descartes recorre el camino de la causalidad ya no desde el fundamento real, sino desde el fundamento objetivo[20] para mostrar que la idea de Dios como objetividad suprema, es decir, como infinito actual, requiere –cada vez que es concebido o dicho– de su existencia actual.

Este camino de la causalidad objetiva procede como sigue:

1. El fundamento de la existencia real del *Cogito* es su realidad objetiva (*Cogito*). Esta realidad es probada necesariamente por el proceso de imperfección que lo constituye (Duda Metódica).
2. Es en el acto del *Cogito* donde la duda revela la finitud objetiva de todas las ideas concebibles y, por tanto, la idea de la infinitud objetiva que es la idea de Dios.
3. Sin embargo, dada la proporcionalidad que la causalidad objetiva impone entre los efectos y las causas, es necesariamente imposible que exista objetivamente una idea de perfección objetiva[21] –la idea de infinitud objetiva de Dios– causada por una imperfección objetiva.
4. De este modo, esta idea debe tener su causa más allá del *Cogito* y, más allá del *Cogito* es el ámbito de la realidad actual, por tanto existe un infinito actual que es causa del infinito objetivo: Dios –ya no su idea sino su realidad actual–. "Es preciso concluir necesariamente de todo lo dicho antes, que Dios existe" (MM 3, 22).

El quicio de este argumento es la relación que establece Descartes entre la finitud actual del *Cogito*, que es su núcleo ontológico más profundo a tal

---

[20] "Y esta verdad (de la causalidad) no es solamente clara y evidente en los efectos que tiene esa realidad que los filósofos llaman actual o formal, sino también en las ideas en que se considera solamente la realidad que denominan objetiva" (MM 3, 17).

[21] "Y cuanto más prolongada y cuidadosamente examino todas estas cosas tanto más clara y distintamente conozco que son verdaderas. Pero ¿qué concluiré, por fin, de todo esto? A saber, que si la realidad objetiva de alguna de mis ideas es tal que conozco claramente que no existe en mí, ni formal ni eminentemente, y que, en consecuencia, no puedo ser yo mismo su causa, se sigue de ahí necesariamente que no estoy solo en el mundo, sino que hay también otra cosa que existe y que es la causa de esta idea" (MM 2, 18).

punto que podemos definirlo como una finitud pensante, o una finitud dado que piensa, y la infinitud de *Dios*, cuya verdad objetiva es indudable y cuya verdad objetiva es lo que se debe demostrar.

La propia realidad actual del *Cogito* como duda, como apertura a lo incomprensible, en síntesis, como imperfección y finitud, es la que reclama la existencia de un infinito actual que explique la existencia de la idea de infinito objetivo que tiene en sí como la idea de Dios:

> La idea, digo, de este ser soberanamente perfecto e infinito es enteramente verdadera, pues aunque quizá pueda imaginarse que un ser tal no existe, no se puede imaginar, sin embargo, que su idea no me representa nada real, como acabo de decir de la idea de frío.[22]

En efecto, lo representado objetivamente por la Idea de Dios es algo real, necesario e indubitable: el *Cogito* en su imperfección y en su finitud, pero, al mismo tiempo, en su salir de sí, en su dudar y en su preguntar. Ambos polos de la existencia constitutiva del *Cogito* son reales y no meramente objetivos, ambos no pueden tener una causa en el *Cogito*, sino que "más allá" del *Cogito*. Esa causa es el Infinito Actual que es Dios.

Descartes realiza un esfuerzo propia y específicamente metafísico en su sentido más estricto: ir desde la finitud del Cogito hacia "más allá" de sí misma, hacia el infinito actual que jamás es posible de ser concebido como contenido objetivo, causado en acto por el infinito actual y real de la existencia de Dios:

> Y, por fin, comprendo muy bien que el ser objetivo de una idea no puede ser producido por un ser que existe solamente en potencia, el cual hablando con propiedad, no es nada, sino sólo por un ser formal o actual.[23]

El argumento aquí presentado supera el argumento llamado ontológico en el momento que no parte de la pura objetividad del contenido de la idea de Dios, de la cual, como bien sostienen Gaunilo, Santo Tomás[24] y Kant, in-

---

22 MM 3, 25.

23 MM 3, 28.

24 "Descartes ha suscrito la crítica que Santo Tomás de Aquino hiciera a la primera formulación de un argumento de esta índole que ordinariamente se reconoce en el *Proslogion* de San Anselmo. De que no pueda pensarse algo mayor que Dios a pensar que Dios existe, porque de lo contrario se negaría el supuesto, hay solamente un proceso discursivo cuya verdad real

mediatamente no puede deducirse una existencia real o actual. El argumento parte de la existencia actual del *Cogito* que en su imperfección actual y formal, es decir, en su propia constitución ontológica posee, por ser una finitud real consciente de sí misma (*Cogito*), la idea de un infinito actual, idea que no puede provenir de sí mismo, sino del Infinito actual que es Dios en su existencia real o formal y no meramente objetiva.

La conclusión de este argumento es definitiva y radical: si bien es cierto que el *Cogito*, desde su finitud e imperfección actual, es *la ratio cognoscendi* de la existencia actual de Dios como el Infinito perfecto formal, no es menos cierto que esta existencia de Dios es *la ratio essendi* del *Cogito*, como pasa a demostrar Descartes en los párrafos siguientes[25]. Esta segunda dimensión es planteada a modo de pregunta:

> Por este motivo quiero pasar aquí adelante y considerar si yo mismo, que poseo esta idea de Dios, podría existir, en caso de que no existiera Dios.[26]

El argumento se realiza en los siguientes términos:

1. Si el hombre fuera la causa de su propia existencia, no se habría privado de ninguna de las perfecciones que le competen a la idea de Dios y, por tanto, las tendría de modo actual.
2. Sin embargo, no las posee. Esto demuestra que tiene el ser recibido de otro que sí posee en sí mismo la plenitud de las perfecciones en acto, de tal manera que las puede causar en otros.
3. La primera causalidad es la de la existencia. Esta causalidad es la creación permanente, es decir, la conservación de lo que existe en el ser.
4. De este modo, creación y conservación se distinguen para nosotros solamente de razón, puesto que implican un solo acto desde su realidad actual.

Es notable constatar que la causalidad que aquí se emplea es primeramente, como antes se sostuvo, la causalidad objetiva y luego, derivadamente,

está todavía por probarse. "Mi pensamiento –dice Descartes– no impone ninguna necesidad a las cosas" (V, 8)" (VIAL LARRAÍN, J. DE D. [1981]: *Meditaciones Metafísicas*..., 87).

[25] Cf. MM 3, 30-35.

[26] MM 3, 30.

la causalidad formal o real, lo que hace al argumento inmune a las críticas de Kant en las Antinomias de la Razón Pura.

La causalidad que aquí se juega es entre la objetividad de la idea de finitud e imperfección y la objetividad de la idea de perfección e infinitud. Esta causalidad es necesaria y concebible clara y distintamente por el entendimiento.

Si se admite, entonces, esta premisa, y se ha probado anteriormente que es imposible la existencia de una idea de infinito objetivo sin que sea causada por un infinito real, entonces se prueba dos cosas: en primer lugar, por absurdo, que existe Dios dado que de no existir no habría *Cogito* y, en segundo lugar, directamente, que la causa de la existencia del *Cogito*, es decir, de la imperfección de su acto de pensar finito, es esta Infinitud Actual que es Dios.

Luego de los dos argumentos antes mencionados, el argumento que va desde la existencia objetiva de la idea de infinito[27] y el argumento que va desde la existencia actual del *Cogito*[28], Descartes corona su análisis metafísico con un nuevo argumento –llamado "ontológico"–[29] que muestra la necesidad de la existencia de Dios para la fundamentación de la ciencias, dado que en Él la esencia y la existencia se convierten e identifican.

c. *La esencia y la existencia de Dios y la fundamentación de las ciencias*

El Dios cartesiano, como se ha visto, está por encima del principio de no contradicción y, por tanto, si se le piensa solamente desde la finitud del *Cogito* –que piensa desde la distinción real entre esencia y existencia (distinción que propiamente constituye su imperfección y finitud)–, puede mal interpretarse la necesidad con la cual conocemos la verdad de la existencia formal de Dios –o lo que es lo mismo, su ser–[30].

Esta mala interpretación puede llevar a considerar los argumentos antes expuestos como sofismas, puesto que se trasladaría a la actualidad de Dios la división de la existencia y la esencia, división que hace imposible probar la necesidad real o actual de la existencia, desde la necesidad objetiva de la esencia:

---

[27] Cf. MM 3, 5-29, especialmente 22 y 26.

[28] Cf. MM 3, 30-35.

[29] Se le llama así porque se basa en la estructura formal del *Cogito*: "su prototipo es el *Cogito*", cf. VIAL LARRAÍN, J. DE D. (1981): *Meditaciones Metafísicas*..., 80.

[30] "Es muy evidente que todo lo que es verdadero es algo, ya que la verdad y el ser son una misma cosa" (MM 5, 6). Descartes es heredero de la rica tradición metafísica de los trascendentales. Cf. *De Ve*. 1, 1, resp.

> Aun cuando esto no parezca por lo pronto enteramente manifiesto, sino que parezca tener alguna apariencia de sofisma. Pues, acostumbrado en todas las demás cosas a distinguir entre la esencia y la existencia, fácilmente me convenzo de que la existencia puede ser separada de la esencia de Dios y que así se puede concebir a Dios como siendo actualmente.[31]

Sin embargo, la refutación de este error es claro y está en íntima consecuencia con lo expuesto en las dos pruebas anteriores. La idea de Infinito objetivo reclama la identidad de la esencia y la existencia en Dios.

Si esto es así, y dado que la idea de Infinito objetivo necesariamente posee una causa real más allá del *Cogito*, entonces la identidad entre esencia y existencia en Dios es real y, por tanto, en Dios y desde Dios se salva el argumento ontológico.

Desde esta distinción, el argumento entero está salvado, pero no desde la objetividad de la idea de Dios dado que desde ella el *Cogito* no puede obtener necesidad de existencia real, sino desde su propia finitud, dado que es desde "más allá" de ella donde esa finitud e imperfección se constituye: desde la perfección e infinitud actual de Dios.

Una vez sentadas estas premisas, pensar un Dios que no exista es tan absurdo como pensar la existencia de un triángulo sin tres lados, dado que la necesidad de esta existencia es real y basada en la existencia actual de Dios y no en su existencia objetiva.

Síntesis

1. En las *Meditaciones Metafísicas*, Descartes muestra toda la potencia y alcance de una investigación rigurosa respecto de los fundamentos del ser y la verdad de lo real.
2. La *potencia* de esta investigación consiste en constituir la pregunta por la posibilidad de la certeza y la verdad desde la indubitable finitud e imperfección de la existencia humana en concreto.
3. Las *Meditaciones* se hacen inteligibles como un proceso de pensamiento concreto y situado: el *Cogito* no es una estructura puramente trascen-

[31] MM 5, 7.

dental, sino la estructura ontológica de este ente que soy yo mismo y cada ser humano en general.

4. Si la experiencia sensible no puede fundar la certeza del saber y su verdad, la experiencia de la duda hace patente, de modo necesario, esta estructura –el *Cogito*–, que expone necesariamente la existencia del Yo y su naturaleza –*res cogitans*–.
5. Es así como Descartes se muestra como un heredero original de la gran tradición que considera a la metafísica como un saber posible y consistente acerca del ser y la verdad de lo real. Esta posibilidad y consistencia proceden de la existencia del "Yo pienso" que, a su vez, depende de la existencia actual de Dios: desde la imperfección y finitud humana se muestra la perfección y la infinitud de Dios y, desde esta, la existencia de aquella.
6. El alcance de estas *Meditaciones* es, precisamente, plantear esta posibilidad y consistencia de la metafísica como saber poniéndola a la base de la certeza de todo conocimiento posible. Si la fundamentación de toda certeza proviene del *Cogito* y la existencia de este muestra la existencia de Dios, entonces, toda certeza y verdad provienen de Dios y se manifiestan necesariamente en la estructura ontológica del hombre (*cogito, res cogitans*).
7. Es así como en la relación entre *Cogito* y Dios, entre su infinitud y nuestra finitud, se abre el espacio de la verdad y de su fundamento y, por tanto, el espacio de toda metafísica posible.
8. Las *Meditaciones* muestran cómo los horizontes del hombre, del mundo y de Dios están íntimamente ligados en el orden del ser y, por tanto, en el orden de su verdad, y que la unidad de su fundamentación y del orden de sus razones eleva al hombre desde su finitud hacia "más allá" de ella, constituyéndolo –en la concreción de su duda y su querer– en el lugar desde donde plantear la pregunta por la verdad y el fundamento y, por tanto, el lugar donde encontrar este fundamento en Dios que radica, ontológicamente, "más íntimo a nosotros, que nosotros mismos" (San Agustín).

3.3. Kant y el movimiento trascendental de la metafísica

El postulado del *Cogito* cartesiano como fundamento de la pregunta que interroga por el saber, condujo al espíritu humano a la constatación de las enormes posibilidades de la razón en su búsqueda de la verdad del ser.

La más eminente de estas posibilidades fue el advenimiento de la ciencia moderna y su efecto: la creciente devaluación de la metafísica racionalista dogmática[1]. Frente a esta devaluación creciente e irreversible, Immanuel Kant (1724-1804)[2] plantea la pregunta por la posibilidad y los límites de la metafísica como ciencia[3]. Toda la *Crítica de la Razón Pura* (1781-1787) estará orientada a afirmar que la metafísica no es posible como ciencia empírica, pues sus objetos –las ideas trascendentales– no provienen de la experiencia. Entonces, el lugar y la posibilidad de la metafísica será aquél donde el determinismo de la experiencia física no ejerza su dominio: el lugar del espíritu, que es el lugar de la libertad.

Para lograr una aproximación al movimiento trascendental de la metafísica tal como aparece en el pensamiento de Kant, será necesario describir (3.3.1) el problema de la posibilidad de la metafísica como ciencia, (3.3.2) establecer el fundamento de esa posibilidad en la constitución del sujeto trascendental, enfrentando específicamente el problema de la intuición y de la apercepción trascendental (3.3.3) para describir, finalmente, sus alcances y límites en la ampliación práctica de la razón pura.

3.3.1. Descripción del problema: Los juicios sintéticos *a priori* y la posibilidad de la metafísica como ciencia

El problema de la metafísica trascendental consiste en indagar por la posibilidad de la pregunta que interroga por el ser del ente desde la conciencia.

---

1 Cf. HEIDEGGER, M. (1986): *Kant y el problema de la metafísica.* FCE, México. 1986, pp. 15-22; WOLFF, C. (1729): *Philosophia prima sive Ontología.*

2 Cf. ABBAGNANO, N. (1981): *Historia...*, 165-184; 399-480. KANT, I.: *Crítica de la Razón Pura*, Alfaguara. Madrid, 1988. p. 7-14; 15-35. Todos los textos de esta edición, en adelante KRV, en mayúscula la versión A (1781), B (1787), página de la edición; KANT, I. (1983): *Crítica de la Razón Pura. Selección, Glosas y comentarios de Juan de Dios Vial Larraín.* Editorial Universitaria. Santiago de Chile; KANT, I. (1961): *Crítica de la Razón Práctica*, Libro II: Dialéctica de la Razón Práctica Pura, Losada, Buenos Aires; KANT, I. (1991): *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de convertirse en ciencia*; Albor. Madrid 1999; COLOMER, E. (1993): *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger* I: La filosofía trascendental de Kant. Herder, Barcelona.

3 Cf. KRV, *Prólogo* A, *passim.*

Sin embargo, esta conciencia, en modo alguno puede ser pensada como un ente sin más –como es el caso de la conciencia sicológica o moral–[4] sino como la condición de posibilidad de todo juicio y de todo imperativo moral. Es esta conciencia puramente trascendental[5], es decir, fundamentadora de toda experiencia posible y, por tanto, previa a ella, la que debe decidir las condiciones de posibilidad de un juicio que pueda ser llamado, con propiedad metafísico, es decir, que reúna, al mismo tiempo, las notas de la progresión y el aumento del conocimiento que provienen de la experiencia (sintético) y las notas de universalidad y necesidad que provienen de la espontaneidad de la razón (*a priori*) antes de cualquier experiencia posible. Para formular este problema se estudiarán los *Prolegómenos a toda metafísica del porvenir que haya de poder presentarse como ciencia* (1783)[6]. Será necesario, entonces, (a) examinar el contexto de la pregunta por la posibilidad de la metafísica, (b) estudiar su textura en la posibilidad de los juicios sintéticos *a priori* y (c) establecer, de acuerdo a los postulados de Kant, si es posible la metafísica como ciencia y en qué circunstancias.

a. El contexto: la crítica a la metafísica racionalista[7]

El texto de los *Prolegómenos* intenta estudiar, ahora desde un punto de vista sintético, el problema que atravesó toda *la Crítica de la Razón Pura* (en adelante KRV) desde un punto de vista analítico: *¿es posible la metafísica como ciencia?*[8] Esta posibilidad, indiscutida a lo largo de los siglos, ha entrado en una

[4] Kant distingue claramente entre el yo empírico, el yo trascendental y el yo metafísico, Cf. KRV B, 132-135. El yo empírico es fruto de la autoexperiencia del sujeto, el yo trascendental es la unidad trascendental de la conciencia desde la cual es posible realizar la síntesis entre la intuición y las formas puras del entendimiento para lograr el conocimiento, el yo metafísico es la idea de alma, que sólo podemos pensar mas no conocer.

[5] Aquí trascendental es ocupado en el sentido estricto de Kant: "yo tomo como trascendental todo conocimiento, que se ocupa no tanto de objetos cuanto de nuestra forma de conocimiento de los objetos, en la medida de que este debe ser *a priori*. El sistema de tales conceptos se llamaría filosofía trascendental" (KRV B 25; A 11 ss).

[6] Kant, I, *Prolegómenos a toda metafísica del porvenir que haya de poder presentarse como ciencia*, Albor, Madrid, 1999. En adelante, Prol. y el número de pág. de esta edición.

[7] Cf. Coreth, E., Schondorf, H. (1987): *La filosofía de los siglos XVII y XVIII*, Herder, Barcelona, 129-133.

[8] "Mi intención es convencer a todos los que encuentran de algún valor ocuparse del estudio de la metafísica, de que es absolutamente necesario, antes de emprender su trabajo, que consideren como no sucedido todo lo que ha pasado hasta aquí, y, ante todo, se formulen esta pregunta: ¿es posible algo semejante a la metafísica?" (*Proleg*. Prefacio, 27).

profunda sospecha; de hecho, ante el surgimiento de las ciencias empíricas, que pueden exhibir exactitud y progreso, la metafísica no sólo no puede exhibir ni lo uno ni lo otro, sino que permanece siempre en la misma situación[9].

¿Cuál es el motivo de este inmovilismo? Kant lo describe en forma concisa al analizar la crítica de Hume a la metafísica racionalista. El texto es fundamental:

> Desde los ensayos de Locke y de Leibniz, o, más bien, desde el nacimiento de la metafísica, hasta donde llega su historia, no ha sucedido ningún acontecimiento que, en relación con la suerte de esta ciencia, haya podido ser más decisivo que el ataque que le dirigió David Hume (...) Hume partía de una concepción particular pero sólida de la metafísica, a saber: la de la conexión de la causa y el efecto (por consiguiente, también la de la relación entre la fuerza y la acción, etc.), e invitaba a la razón, que pretendía haberla engendrado en su seno, a declararle con qué derecho cree que pueda existir algo de tal naturaleza que, una vez supuesto, haga necesario suponer otra cosa; pues esto es lo sobreentendido en la noción de causa.[10]

El ataque de Hume es central, a la noción de causalidad. En efecto, desde Aristóteles, la metafísica era entendida como "*ciencia de los primeros principios y causas del ente en cuanto que ente*" (Met. 4, 1, 1003). Sin embargo, esta noción había derivado en la metafísica racionalista, más preocupada de los posibles que de lo real-concreto extra mental, en el principio de razón suficiente que es el expuesto acá por Kant. En efecto, *¿de dónde proviene la causalidad, es decir, la necesidad que hace que el efecto siga a la causa?*

> Prueba Hume, de modo irrefutable, que es completamente imposible para la razón pensar, *a priori* y con nociones puras, una conexión, puesto que esto supone necesidad; pues no es, en modo alguno, concebible que, porque algo exista, deba alguna cosa existir también necesariamente, ni tampoco cómo la noción de un enlace puede producirse *a priori*.[11]

[9] "Parece caso digno de risa que, mientras todas las ciencias progresan incesantemente, la que se tiene por la sabiduría misma, cuyo oráculo todos los hombres consultan, dé vueltas siempre en la misma dirección, sin poder avanzar un paso" (*Proleg.* Prefacio, 28).

[10] *Proleg.*, Prefacio, 30.

[11] Ibíd.

En efecto, el pensar *a priori* requiere de necesidad, es decir, de la posibilidad de pensar que algo es y no puede ser de otra manera, sin embargo, en los fenómenos sujetos a la causalidad jamás se da esa nota de necesidad, dado que son, por definición, contingentes y captados por los sentidos:

> De aquí concluye que la razón se engaña completamente en ese concepto (la causalidad), que aunque lo tiene falsamente por su propio hijo, no es otra cosa que un bastardo de la fantasía, la cual, fecundada por la experiencia ha comprendido tales representaciones bajo las leyes de asociación y ha sustituido una necesidad subjetiva, esto es una costumbre que de ahí nace, por una necesidad objetiva que nace del conocimiento.[12]

He aquí el punto central de la crítica de Hume a la metafísica: el confundir la necesidad subjetiva, es decir, la que nace del sujeto, con la necesidad objetiva, que jamás brota de un objeto de la experiencia. El punto fundamental es que la metafísica pretende ser ciencia precisamente basada en una necesidad "fantasiosa", basada simplemente en las leyes de la costumbre y la generalización y no en la objetividad de lo real. Es decir, de intentar un conocimiento necesario, a partir de lo que está más allá de la experiencia[13].

¿Cómo se adquiere pues este conocimiento? Kant sostendrá que existen dos maneras de conocer: la que simplemente explica un conocimiento ya contenido en otro, en cuyo caso realizamos un juicio analítico, o la de añadir un conocimiento nuevo al sujeto de la predicación, es decir, un juicio sintético[14].

Los juicios analíticos se rigen todos bajo el principio de no contradicción: es evidente que si se desarrolla el contenido de un sujeto, ese contenido no puede, por definición, contener contradicción respecto al sujeto, pues si no,

[12] Ibíd.

[13] "Principalmente, por lo que a las fuentes de un conocimiento metafísico se refiere, está ya implícito en su concepto que no pueden ser empíricas (las fuentes de su conocimiento). Los principios de estas (a los cuales corresponden, no solamente los axiomas, sino también sus conceptos fundamentales) jamás deben ser tomados de la experiencia, pues deben ser conocimientos, no físicos, sino metafísicos; esto es, de más allá de la experiencia" (*Proleg.*, 43).

[14] "Pero, entre los juicios, cualquiera que sea su origen o la forma lógica que adopten, hay, sin embargo, una diferencia según su contenido, gracias al cual, o son simplemente explicativos y con respecto al contenido nada añaden, o son amplificativos y aumentan el conocimiento dado; los primeros podrán llamarse juicios analíticos; los segundos sintéticos" (*Proleg.*, 44).

no lo contendría en absoluto[15]. Sin embargo, los juicios sintéticos requieren de otro principio, en virtud del cual, puedan unir un predicado que no estaba contenido en un sujeto a ese sujeto. Esto puede ocurrir de tres formas:

1. Los juicios de la experiencia son siempre sintéticos. En efecto, los contenidos que reporta la experiencia, a través de los sentidos, siempre son contingentes y no implican necesidad.
2. Los juicios matemáticos son todos sintéticos. Esta proposición es un descubrimiento importante para Kant[16]. De hecho, incluso en el resultado de la suma aritmética 7+5=12, el resultado de "7+5" no se identifica sin más con 12 sino que:

> (...) se debe pasar más allá de este concepto, tomando por ayuda la intuición que corresponde a uno de los dos; por ejemplo, los cinco dedos, o (como Segner en *Aritmética*) cinco puntos y así sucesivamente, tomando por ayuda y añadiendo del número cinco dado en la intuición al concepto de siete.[17]

3. Los juicios metafísicos propiamente dichos son en su totalidad, sintéticos. Esta es la posibilidad de su constitución como ciencia. Sin embargo, hay que distinguir entre los juicios que corresponden a la metafísica (que pueden ser analíticos), como por ejemplo, las propiedades de la sustancia y los juicios propiamente metafísicos, por ejemplo: "*todo lo que en la cosa es sustancia es permanente*" (*Proleg.* 51), dado que la unión entre la definición de sustancia (que corresponde a la metafísica) y lo que es permanente se realiza sólo por intuición.

15 Cf. *Proleg.*, 45-46.

16 "Esta proposición parece haber escapado, hasta ahora, a todas las observaciones de los analizadores de la razón humana (...) Pues por haber encontrado que las conclusiones de los matemáticos siguen todas el principio de no contradicción, en lo cual se equivocan mucho, ya que una proposición sintética puede, ciertamente, ser reconocida según el principio de no contradicción, pero solamente en tanto que supone otra proposición sintética de la cual puede derivarse, pero nunca en sí misma" (*Proleg.*, 47).

17 *Proleg.*, 48. Se trata en el fondo de explicar, mediante la intuición, un concepto clave que luego hemos de analizar, la posibilidad de que las matemáticas, el conocimiento tenido por más cierto, sea él mismo sintético, es decir, que tenga la nota de ampliación necesaria para ser considerado científico.

Una vez puesto el carácter sintético de la metafísica y, por tanto, su conexión, por medio de la intuición a la experiencia, se debe saber ahora de dónde proviene entonces su aparente necesidad. *¿Es entonces la metafísica capaz de exhibir juicios sintéticos a priori*, es decir, que aumentando el conocimiento sean capaces de ser universales y necesarios? Solamente cumpliendo esta condición la metafísica podrá constituirse, para Kant, en una verdadera ciencia como la matemática y la física[18].

b. La posibilidad de los juicios sintéticos *a priori*

Para describir esta posibilidad será necesario comprender qué entiende Kant por conocer y cómo se realiza el movimiento del conocimiento, que parte siempre de la experiencia pero que no proviene todo él de aquella[19].

El conocimiento siempre es composición, síntesis de lo múltiple (cf. KRV B 103). Kant recoge de toda la tradición el problema fundamental del conocimiento del ser de lo real: cómo decir la unidad de la diversidad. Sin embargo, la respuesta de Kant estará centrada en el modo en el cual es posible decir esa unidad. No será una unidad que provenga de la multiplicidad de las impresiones sensibles que provienen de la sensibilidad (*a posteriori*), sino una unidad que provenga de la espontaneidad misma de la razón pura –trascendental– *a priori* de cualquier consulta con la experiencia. Por tanto, el conocimiento será siempre la composición de las impresiones sensibles[20] con las formas puras que el entendimiento posee y que nos presentarán al objeto de conocimiento o

[18] "La conclusión de este párrafo es, pues: la metafísica se ocupa propiamente en proposiciones sintéticas *a priori*, y estas constituyen solamente su fin, para lo cual necesita ciertamente muchos análisis de sus conceptos, esto es, muchos juicios analíticos, pero donde el método no es otro que en cualquier forma de conocimiento, en el cual se trata de poner, sencillamente, en claro los conceptos por medio del análisis. Solamente la producción del conocimiento *a priori*, así según la intuición como según las nociones, finalmente, la producción de proposiciones sintéticas *a priori* y, ciertamente, en el conocimiento filosófico, forma el contenido esencial de la metafísica" (*Proleg.*, 52).

[19] "Pero, aunque todo nuestro conocimiento empiece con la experiencia, no por eso procede todo él de la experiencia" (KRV B 1).

[20] Para Kant, nuestro conocimiento está limitado por nuestra condición finita situada en la naturaleza humana corpóreo-espiritual. Desde este punto de vista, el hombre sólo puede representarse objetos a partir de la experiencia: "el conocimiento humano es receptivo, y por ello está referido a la visión, que para Kant es la sensibilidad. En oposición, por ejemplo, a la inmediatez del conocimiento racional en Descartes y Leibniz y –más tarde– frente a la visión intelectual de Fichte y de Schelling, no atribuye Kant inmediatez alguna al conocimiento racional, que viene posibilitado por una visión sensible. La sensibilidad es la capacidad de

fenómeno. Esta composición se realiza en los tres niveles del conocimiento: la sensibilidad, el entendimiento y la razón.

Toda la arquitectónica de la *Crítica de la Razón Pura* nos manifiesta el orden y la dinámica del conocimiento. Será, entonces, de gran utilidad describir este movimiento en sus partes fundamentales. Toda la obra se divide en la crítica trascendental a las dos fuentes del conocimiento: la sensibilidad, y el entendimiento y la inteligencia[21].

Luego de una Introducción en la que trata la distinción entre el conocimiento puro (trascendental) y empírico y describe el problema general de la crítica como el estudio de la posibilidad de los juicios sintéticos *a priori*, divide la obra en dos grandes títulos: La Doctrina Trascendental de los Elementos y la Doctrina Trascendental del Método. En la primera realiza el examen de la Razón, en cuanto sus posibilidades de conocer y de pensar, en la segunda muestra la arquitectónica de la Razón pura. Para efectos de este estudio, revisaremos la primera parte.

1. La estética trascendental. En ella se examina la sensibilidad como facultad receptiva[22] del conocimiento: "*todo conocimiento parte de la experiencia*" (KRV B 1). La pregunta es la siguiente: ¿en virtud de qué el caos sensitivo deviene en un objeto de conocimiento representado?, es decir, ¿cómo se unifican la multitud de las sensaciones que recibimos en cada instante? Kant sostiene que la sensibilidad es posible gracias a ciertas estructuras que ordenan nuestra sensibilidad tanto externa como interna. El espacio será la forma pura de la sensibilidad externa[23]; el tiempo será la forma pura de la sensibilidad interna[24].

acogida esencialmente propia de la razón conocedora finita y, por ende, receptiva" (CORETH, E., SCHONDORF, H. (1987): *La filosofía de los siglos XVII y XVIII*, 145).

21 "Nuestro conocimiento surge básicamente de dos fuentes del psiquismo: la primera es la facultad de recibir las representaciones (receptividad de las impresiones); la segunda es la facultad de conocer objetos a través de tales representaciones (espontaneidad de los conceptos). A través de la primera se nos da un objeto; a través de la segunda, lo pensamos en relación con la representación (como simple determinación del psiquismo)" (KRV A 50, B 74).

22 "La capacidad (receptividad) de recibir representaciones, al ser afectados por los objetos, se llama sensibilidad" (KRV A 19, B 33).

23 "Por medio del sentido externo (propiedad de nuestro psiquismo) nos representamos objetos como exteriores a nosotros mismos y como estando todos en el espacio, dentro del cual son determinadas o determinables su figura, su magnitud y sus relaciones mutuas" (KRV B 37).

24 "El tiempo no es algo que exista por sí mismo o que inhiera en las cosas como determinación objetiva, es decir, que subsista una vez hecha abstracción de todas las condiciones subjetivas

Desde este punto de vista, las formas puras de la sensibilidad (espacio y tiempo) son la primera condición de posibilidad para la justificación crítica de los juicios sintéticos *a priori* toda vez que el *a priori* comienza ya en la sensibilidad misma agrupando trascendentalmente las impresiones sensibles[25].

2. La lógica trascendental: Kant distingue en el uso de la Razón dos facultades: la facultad de juzgar (entendimiento) y la facultad de razonar (razón)[26]. La primera da origen a la *Analítica*, la segunda, a la *Dialéctica*.

2.1. La analítica trascendental. "*La analítica consiste en descomponer todo nuestro conocimiento a priori en elementos del conocimiento puro del entendimiento*" (B 89). Busca interrogar en virtud de qué estructuras trascendentales son posibles los juicios[27]. Estas estructuras se llamarán *categorías*[28] o conceptos puros del entendimiento. Ellos realizan la síntesis entre las representaciones y los distintos modos de predicar, constituyendo, entonces, los juicios, como se expone en la siguiente tabla:

---

de su intuición" (KRV B 48).

25 "Tenemos ya, en las puras intuiciones *a priori* –espacio y tiempo– una de las partes requeridas para solucionar el problema general de la filosofía trascendental: ¿cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori*? Cuando desde tales intuiciones queremos sobrepasar con un juicio *a priori* el concepto dado, encontramos algo que no puede ser descubierto *a priori* en el concepto, pero sí en la intuición que le corresponde, y ese algo puede ligarse sintéticamente a dicho concepto. Sin embargo, por esta misma razón, esos juicios no pueden nunca ir más allá de los objetos de los sentidos y únicamente poseen validez si se aplican a objetos de la experiencia posible" (KRV B 73).

26 "La distinción entre inteligencia y razón recoge tradiciones antiguas. Ya en Platón y Aristóteles se diferencia el conocimiento de la inteligencia (*dianoia*) de la visión de la razón (*nous*), que la escolástica latina traduce en términos de *ratio* (inteligencia) e *intellectus* (razón); esta distinción es importante en Santo Tomás y en Nicolás de Cusa y otros. Por variados que sean los modos con que se expone esa dualidad, lo cierto es que la inteligencia (*intellectus*) es siempre facultad inferior, ordenada a lo particular y finito, a lo dado objetivamente, mientras que la razón (*ratio*) es la facultad superior y vasta, cuya visión fundamenta a la vez que supera el conocimiento intelectual y alcanza la verdad metafísica" (Coreth, E., Schondorf, H. [1987]: *La filosofía de los siglos XVII y XVIII*, 155).

27 "El juicio es, pues, el conocimiento mediato de un objeto y, consiguientemente, representación de una representación de un objeto" (KRV A 68, B 93).

28 "De esta forma, surgen precisamente tantos conceptos puros referidos *a priori* a objetos de la intuición en general como funciones lógicas surgían dentro de la anterior tabla de todos los juicios posibles. En efecto, dichas funciones agotan el entendimiento por entero, así también como calibran su capacidad total. De acuerdo con Aristóteles, llamaremos a tales conceptos categorías, pues nuestra intención coincide primordialmente con la suya, aunque su desarrollo se aparte notablemente de ella" (KRV A 79, B 105).

Criterios	**Tipos de Juicios**	**Significado**	**Categorías**
	Universal	Todo S es P	Unidad
Cantidad	Particular	Algú S es P	Pluralid d
	Singular	Este S es P	Totalidad
	Afirmativos	S es P	R alidad
Cualidad	Negativos	S no es P	Negación
	Indefinidos	S es no P	Limitación
	Categóricos	S es P	Inherencia y subsistencia
Relación	Hipotéticos	Si S entonces P	Causalidad y dependencia
	Disyuntivos	S ó P	Comunidad (acción recíproca)
	Problemático	Es posible que S sea P	Posibilidad-Imposibilidad
Modalidad	Asertóricos	S es (de hecho) P	Existencia-inexistencia
	Apodícticos	S es necesariamente P	Necesidad-contingencia

Cada una de estas categorías permite representar en una síntesis una representación de la sensibilidad trascendental y formar un juicio sintético *a priori*. Será necesario, ahora, para la analítica estudiar los principios a través de los cuales son posibles estas representaciones, pero su análisis se realizará más adelante al tratar de la apercepción trascendental.

2.2. La dialéctica trascendental. Aquí radica la cumbre de la crítica de Kant. Tal como el entendimiento tenía por misión realizar los juicios, la razón, en su uso puro, tiene por misión "*encontrar lo incondicionado del conocimiento condicionado del entendimiento, aquello con lo cual la unidad de este queda completada*" (KRV B 364). Desde este punto de vista, aparecen las ideas trascendentales[29]. Estas no tienen contacto con la experiencia y, por tanto, no se pueden conocer, sólo pensar. Sin embargo, hacen posible la unificación de todo pensamiento posible[30]. Ellas son: el alma, el mundo y Dios.

[29] "Un concepto que esté formado por nociones y que rebase la posibilidad de la experiencia es una idea o concepto de razón" (KRV B 377).

[30] "Entiendo por idea un concepto necesario de la razón que no puede darse en los sentidos un objeto correspondiente. Los conceptos puros de razón que ahora consideramos son, pues, ideas

El alma es concebida como el incondicionado absoluto del sujeto pensante y condición de posibilidad de la inherencia y la subsistencia.

El mundo es concebido como la unidad absoluta de las series de condiciones de los fenómenos y condición de posibilidad de la causalidad.

Finalmente, Dios es concebido como la unidad absoluta de la condición de todos los objetos del pensamiento en general y condición de posibilidad de la comunidad.

Dado que estas ideas se pueden pensar pero no conocer, existe una ilusión trascendental[31] que los constituye en objeto. Kant clasifica y describe estas ilusiones como sigue:

2.2.1. Paralogismo trascendental: "*en la primera clase (de ilusión) parto del concepto trascendental de sujeto, que no tiene variedad, para inferir la unidad absoluta de ese mismo sujeto, del cual no poseo, de este modo ningún concepto*" (KRV B 398). El error consiste en considerar la idea de alma como objeto de la experiencia e inferir la existencia del alma metafísica, cosa imposible. Se hace imposible, entonces, la psicología racional.

2.2.2. Antinomias de la razón pura: "*en la segunda clase de inferencias sofísticas, se propone conseguir un concepto trascendental de la absoluta totalidad de la serie de condiciones relativas a un fenómeno dado en general*" (KRV B 398). El error consiste en pensar la idea regulativa de mundo como objeto de la experiencia, siendo solamente una estructura *a priori*: se demuestra la imposibilidad de la cosmología racional.

2.2.3. El ideal de la razón pura: "*infiero de la totalidad de las condiciones requeridas para pensar objetos en general que se me puedan dar la absoluta unidad sintética de todas las condiciones de posibilidad de las cosas en general*" (KRV B 398). En el fondo, esta unidad es Dios, y el error consiste en considerarlo como un concepto. Caen las pruebas para demostrar su existencia, tanto ontológicas (San Anselmo, Descartes, Leibniz) como cosmológicas (Aristóteles y Santo Tomás). Se hace imposible, entonces, la teología natural.

trascendentales. Son conceptos de razón pura puesto que contemplan todo conocimiento empírico como determinado por una absoluta totalidad de condiciones. No son invenciones arbitrarias, sino que vienen planteados por la naturaleza misma de la razón, y por ello, se refieren necesariamente a todo uso del entendimiento. Son, por fin, trascendentales y rebasan el límite de toda experiencia, en cuyo campo no puede nunca hallarse un objeto que sea adecuado a la idea trascendental" (KRV B 384).

31 Sofismas de la razón que intentan tratar las ideas como conceptos, es decir, como fundados en la experiencia posible y hacerlos, así, objetos de conocimiento.

En conclusión, los juicios sintéticos *a priori* son posibles porque unen *a priori* –en el entendimiento– regulados por la razón, los objetos dados sintéticamente a la sensibilidad en la estética trascendental. La pregunta que subsiste ahora es: *¿es la metafísica capaz de exhibir esa clase de juicios y, por tanto, erigirse como ciencia?*

c. *La metafísica: ¿puede exhibir juicios sintéticos* a priori?

Todo el análisis anterior nos muestra que la metafísica, en tanto que se ocupa de las ideas trascendentales de alma, mundo y Dios, es imposible como ciencia[32]. Esta imposibilidad radica en que estas ideas jamás se encuentran en la experiencia posible y, por tanto, jamás pueden ser conocidas, sólo pensadas. ¿Qué espacio queda, entonces, para la metafísica?

1. Una disposición natural permanente (*dispositio naturalis*). Para Kant, la pregunta por el incondicionado de toda síntesis, es decir, por las ideas trascendentales, es inherente a la naturaleza humana[33]. Sin embargo, de ellas jamás tendremos noticia científica, sino más bien, una fe filosófica: "*tuve, pues, que eliminar el saber, para dar lugar a la fe*" (KRV B 30).

2. Un fundamento del actuar moral. Como se verá en lo que sigue, las ideas trascendentales, que poseen un uso regulativo en la razón pura, tendrán un rol determinante en la razón práctica como fundamento del imperativo categórico y, por tanto, de la moralidad de los actos de la causalidad libre que es el hombre.

3. Una regulación de las representaciones en síntesis supremas. La metafísica, entonces, estaría llamada a regular el uso recto del conocimiento pero jamás a constituir un conocimiento nuevo: "*no puede constituir objetos de un saber riguroso o científico, sino únicamente de una fe racional y con sentido*"[34].

[32] "Los cometidos inevitables de la razón pura son Dios, la libertad y la inmortalidad. Pero la ciencia cuyo objeto final es realmente llegar con todos sus medios a la solución de los mismos se llama metafísica" (KRV B 7). En otro lugar: "La metafísica tiene como objetivo metafísico de su investigación sólo tres ideas: Dios, libertad e inmortalidad" (KRV B 395).

[33] Cf. KRV B 22.

[34] Coreth, E., Schondorf, H. (1987): *La filosofía de los siglos XVII y XVIII*, 158.

Como se ve, la crítica a la metafísica es fundamental y referida a las condiciones trascendentales de la posibilidad de pensar el ser. Sin embargo, será necesario interrogar a Kant en sus dos fundamentos: *¿cómo es posible la intuición pura de los objetos dados?* Y más profundamente, *¿en qué consiste el sujeto trascendental que, manteniéndose en el absoluto a priori,* es capaz de sintetizar en unidades sintéticas los conocimientos? En el análisis de estos dos elementos parece descansar gran parte del análisis de Kant y, por tanto, de sus alcances y límites para la constitución de la pregunta que interroga al ser desde la conciencia.

Síntesis

1. Frente a la devaluación creciente e irreversible de la metafísica racionalista, Immanuel Kant plantea la pregunta por la posibilidad y los límites de la metafísica como ciencia.
2. El fundamento de esta pregunta será realizar una crítica del conocimiento del ser a partir de un análisis de sus elementos puros o trascendentales, previos a toda experiencia posible.
3. Esta posibilidad radica en la capacidad de exhibir juicios sintéticos *a priori*, es decir, juicios que obtengan contenido de la experiencia y, por tanto, hagan avanzar el conocimiento y que estén sintetizados en forma pura, tengan las notas de universalidad y necesidad que requiere todo conocimiento científico.
4. La *Crítica de la Razón Pura* sostiene que la metafísica no es posible como ciencia empírica, pues sus objetos –las ideas trascendentales– no provienen de la experiencia. Entonces, el lugar y la posibilidad de la metafísica será aquel donde el determinismo de la experiencia física no ejerza su dominio: el lugar del espíritu, que es el lugar de la libertad.

3.3.2. El problema de la intuición pura y la apercepción trascendental como fundamento de la metafísica trascendental[1]

El movimiento trascendental de la metafísica indaga por las condiciones de posibilidad, los fundamentos y límites de nuestro pensar acerca del ser. Como se vio anteriormente, las condiciones de posibilidad del pensar están dadas por la capacidad o incapacidad de la metafísica de exhibir juicios sintéticos *a priori*, es decir, que al mismo tiempo amplíen el conocimiento y lo hagan universal y necesario.

El problema que debemos enfrentar es: *¿desde dónde es posible realizar esta clase de juicios? ¿Cuál es el fundamento de nuestra capacidad de conocer el ser desde un punto de vista ontológico?*

La respuesta de Kant consiste en la constitución del sujeto trascendental que, por una parte, se representa –y ordena– *a priori* las sensaciones (intuición) y que, por otra, dada su finitud, requiere sintetizar estas representaciones constituyendo juicios (apercepción trascendental). Para desarrollar este punto, (a) analizaremos la intuición y (b) la apercepción trascendental. Finalmente, (c) destacaremos algunos alcances y límites del sujeto trascendental como fundamentación de toda metafísica posible.

a. La intuición: fundamento del conocimiento ontológico

M. Heidegger, en su profundo examen de la *crítica de la razón pura* como fundamentación de la metafísica[2], sostiene que "*quien quiera entender la Crítica de la Razón Pura tiene que grabarse en la mente que conocer es primariamente intuir*"[3]. ¿Cuál es el sentido y el alcance de la intuición para la fundamentación de los juicios sintéticos *a priori* y, por tanto, para toda metafísica?

Kant, al comienzo de la Doctrina trascendental de los elementos, ha definido a la intuición:

> Sean cuales sean el modo o los medios con que un conocimiento se refiera a los objetos, la intuición es el modo por medio del cual el conocimiento se refiere inmediatamente a dichos objetos y es aquello a que apunta todo pensamiento en cuanto medio.[4]

[1] Cf. KRV A 19, B 3, KRV B 73, KRV B 132-136.
[2] HEIDEGGER, M. (1993), *Kant y el problema de la metafísica*, 28 ss.
[3] HEIDEGGER, M. (1993), *Kant y el problema de la metafísica*, 2 9.
[4] KRV A 19, B 33.

El texto nos muestra la esencia del conocimiento del ser. Por una parte, es necesaria una inmediatez con el objeto del conocimiento –lo que da el carácter de ampliación y de síntesis– y, por otra, nos muestra el carácter de orientación y referencia que tiene la intuición respecto a todo pensamiento (leamos juicio) que intente decir de lo real lo que es[5].

Kant prosigue sosteniendo que es en la sensibilidad –como la capacidad del psiquismo de recibir las sensaciones– donde se juega el comienzo de todo conocimiento ontológico posible (es decir, sintético *a priori*):

> Así pues, en la estética trascendental aislaremos primeramente la sensibilidad, separando todo lo que en ella piensa el entendimiento mediante conceptos, a fin de que no quede más que la intuición empírica. En segundo lugar, apartaremos todavía de esta última todo lo perteneciente a la sensación, a fin de quedarnos sólo con la intuición pura y con la mera forma de los fenómenos, únicos elementos que puede suministrar la sensibilidad *a priori*.[6]

El punto consiste en aislar aquello desde lo cual –fundamento– es posible aunar, conjuntar, ordenar la experiencia sensible en toda su diversidad y constituir un conocimiento, es decir, una intuición pensada (concepto)[7]. Debemos pues, distinguir entre intuición empírica e intuición pura.

1. La intuición empírica: "*la intuición que se refiere al objeto por medio de una sensación es calificada de empírica. El objeto indeterminado de una intuición empírica recibe el nombre de fenómeno*"[8]. La intuición empírica, que es aquella que nos aporta los fenómenos y, por tanto, la aparición de lo ente, siempre se refiere a lo diverso de la experiencia. Esta intuición está referida al contenido o materia

[5] Es por esto que Heidegger será radical al sostener que lo que define una recta interpretación de la *Crítica* es una recta interpretación de la intuición más que del juicio: "con esto se aclara que la interpretación del conocimiento como un juzgar (pensar) está contra el sentido decisivo del problema kantiano. Pues todo pensar está simplemente al servicio de la intuición" (HEIDEGGER, M. [1993]: *Kant y el problema de la metafísica*, 29).

[6] KRV A 22.

[7] Definido por Kant como "la representación de una representación (intuición)": "La intuición se refiere inmediatamente al objeto y es singular, el concepto se refiere mediatamente al objeto, por medio de una característica, que puede ser común a varias cosas" (KRV A 320, B 376).

[8] KRV A 19, B 33: '*erbscheinung*'=aparición.

del fenómeno. Sin embargo, para que este fenómeno pueda hacer referencia a un "qué", debe estar ordenado *a priori*. Esta es la labor de la intuición pura.

2. La intuición pura: "*Las representaciones en las que no se encuentra nada perteneciente a la sensación las llamo puras (en sentido trascendental). Según esto, la forma pura de las intuiciones sensibles en general, donde se intuye en ciertas relaciones toda la diversidad de los fenómenos (apariciones), se hallará a priori en el psiquismo. Esta forma pura de la sensibilidad se llamará, igualmente, intuición pura*"[9]. Existen, de hecho, los fenómenos. Entonces, ¿cómo es posible ordenarlos en ciertas relaciones, para formar los conceptos, como representaciones de representaciones? Kant aporta el primer elemento de su doctrina trascendental, a través de las *intuiciones* puras de la sensibilidad trascendental, el espacio y el tiempo.[10]

El punto fundamental a considerar aquí es la finitud del conocimiento intuitivo: la intuición empírica de los fenómenos se ordena a partir de la intuición pura, precisamente porque la finitud del conocimiento humano jamás puede darse a sí misma el objeto de sus representaciones sino que, por el contrario, les debe ser dado[11].

Este es el límite fundamental de la pregunta que interroga por el ser desde el pensar: la donación del objeto por parte de la experiencia posible. Solamente poseemos conocimiento de aquello de lo cual tenemos intuición empírica, pero esta sólo es posible gracias a la intuición pura, que ordena la aparición fenoménica de acuerdo a la sensibilidad externa (espacio) y a la sensibilidad interna (tiempo) y hace posible la segunda representación (el concepto) y, por tanto, el *juicio*[12].

La intuición pura fundamenta la posibilidad de recibir los objetos de la experiencia de un modo universal y necesario –respecto a algunas relaciones *a priori*: espacio y tiempo–. Sin embargo, en este fundamento está también su límite: el intuir solamente el fenómeno y jamás llegar a la "cosa en sí",

9 KRV A 19, B 33.

10 Cf. KRV B 37-73.

11 "Como la esencia del conocimiento reside primariamente en la intuición y la esencia finita del hombre es un tema principal de la fundamentación total de la metafísica, Kant continúa la primera frase de la Crítica agregando inmediatamente después: "Pero esta (la intuición) no se verifica sino en cuanto el objetò nos es dado. Mas esto, a su vez, no es posible, para nosotros los hombres al menos, sino mediante que el objeto afecte al espíritu en cierta manera" (KRV A 19, B 33)" (HEIDEGGER, M. [1993], *Kant y el problema de la metafísica*, 32).

12 "El juicio, pues, es el conocimiento mediato de un objeto; por lo tanto, la representación de una representación del mismo" (KRV A 68, B 93).

problema de la mayor importancia para la metafísica. El mismo Kant responde a la objeción:

> Al decir que tanto la intuición de los objetos externos como la autointuición del psiquismo representan ambas cosas en el espacio y el tiempo, tal como estas afectan a nuestros sentidos, esto es, tal como aparecen, no pretendo afirmar que estos objetos sean pura apariencia. En efecto, en el fenómeno, los objetos, e incluso las propiedades que les asignamos, son siempre considerados como algo realmente dado. Pero, en la medida que, en la relación del objeto dado con el sujeto, tales propiedades dependen únicamente del modo de intuición del sujeto, establecemos una distinción entre dicho objeto en cuanto fenómeno y ese mismo objeto en cuanto objeto en sí.[13]

Es notable destacar que Kant, ya en la segunda edición, advierte esta objeción: la fundamentación de la metafísica, es decir, de la posibilidad de sostener juicios sintéticos *a priori*, pasa por el acceso al ser real y no aparente del objeto dado a la intuición. Sin embargo, Kant siempre mantendrá la ambigüedad respecto al problema del objeto en sí o *noúmeno*[14]. La exégesis de Heidegger abre nuevas perspectivas: el problema de la intuición es el problema de la finitud del conocimiento y, por tanto, un problema que atañe más al sujeto existencial (*dasein*) que al sujeto trascendental de Kant. Sin embargo, prosigamos indagando cuál es, ahora, el fundamento de la intuición pura y, por tanto, de la posibilidad del conocimiento sintético *a priori*.

b. *La apercepción trascendental y la constitución del sujeto trascendental*

Como mostró el análisis anterior, la fundamentación de la metafísica, y de todo pensar sobre el ser, está determinada por la pregunta que interroga por la naturaleza de este conocimiento.

Kant establece que el conocimiento es intuición finita, es decir, afecta a mediaciones que permiten representarnos los objetos dados en la experiencia de un modo ordenado (conceptos) para luego relacionarlos *a priori*, mediante el juicio y así avanzar en el conocimiento.

---

13 KRV B 69.
14 Cf. KRV A 642, B 670 ss.

El nexo entre la intuición pura y la unidad sintética de la conciencia (apercepción trascendental) consiste en que ambos son los principios que hacen posible el conocimiento del ente:

> El principio supremo de la posibilidad de toda intuición[15] en relación con la sensibilidad era, de acuerdo con la estética trascendental, que toda diversidad de la intuición se hallaba sujeta a las condiciones formales del espacio y del tiempo. El principio supremo de la misma posibilidad, en relación con el entendimiento, consiste en que toda diversidad de la intuición se halla sujeta a las condiciones de la originaria unidad sintética de apercepción.[16]

Si el conocimiento finito del ente está dado por la experiencia posible, en tanto que ordenada *a priori* por la intuición pura, aún es necesario otro paso para constituirlo plenamente: la síntesis de los conceptos en proposiciones categóricas, es decir, juicios. En efecto, el conocimiento humano, en tanto que finito, es incapaz de realizar una intuición intelectual inmediata del *noúmeno* (la cosa en sí). Debe siempre recibir el objeto del conocimiento a través de la experiencia (fenómeno: la cosa para mí).

Estos fenómenos, que son ordenados al nivel del entendimiento por las categorías, se vinculan unos con otros formando juicios bajo un solo principio: la unidad originaria del "Yo pienso"[17]:

> En efecto, si se prescinde de la combinación, nada puede ser pensado o conocido a través de las representaciones dadas, ya que no conllevarían entonces el acto común de apercepción "Yo pienso" ni se unificarían, por ello mismo, en una autoconciencia.[18]

Se trata, pues, de una unidad de conciencia que acompaña y fundamenta toda combinación y juicio posible: "*la unidad sintética de la conciencia es, pues, una condición objetiva de todo conocimiento*" (KRV B 138). Es la condición necesaria

15 *I.e.* empírica.

16 KRV B 136.

17 "En tanto que dadas, todas las diversas representaciones de la intuición se hallan sujetas al primero de estos dos principios; en tanto que combinables en una conciencia, se hallan bajo el segundo" (KRV B 136).

18 KRV B 137.

de que el objeto se transforme en objeto *para mí*[19]. Con esto, Kant llega al centro de su argumentación respecto a la posibilidad de los juicios sintéticos *a priori*. El principio fundamental de la síntesis es "trascendental": la unificación de los diversos objetos dados en la unidad objetiva de la autoconciencia. Analicemos con Kant las características de esta unidad:

> La unidad trascendental de apercepción es aquella que unifica en un concepto del objeto toda diversidad dada en una intuición.[20]

1. Unidad: El "yo pienso" unifica en conceptos la variedad de la experiencia posible dada a través de la intuición. Cada juicio es posible gracias al sujeto trascendental, que bien puede identificarse, en sentido estricto, con la apercepción trascendental.
2. Originaria: en oposición con derivada (concepto). En efecto, se trata de la síntesis de representaciones singulares dadas a la sensibilidad[21].
3. Sintética: Ella permite la unificación de las representaciones y, por tanto, los juicios[22].
4. De apercepción trascendental: Se trata del acto de autoconciencia, mediante el cual se unifican las representaciones en un sujeto que se "auto percibe" como uno: "*El yo pienso tiene que poder acompañar todas mis representaciones*" (KRV B 132).

19 "No es simplemente una condición necesaria para conocer un objeto, sino una condición necesaria a la que debe someterse toda intuición para convertirse en objeto para mí. De otro modo, sin esa síntesis, no se unificaría la variedad en una conciencia" (KRV B 138).

20 KRV B 139.

21 A este respecto, cf. la nota de Kant: "El espacio, el tiempo y todas sus partes son intuiciones y, consiguientemente, constituyen, con la diversidad que incluyen en sí (véase la estética trascendental), representaciones singulares. Es decir, no son meros conceptos por medio de los cuales una misma conciencia se halla contenida en muchas representaciones, sino muchas representaciones contenidas en una representación y la conciencia de la misma, por la cual aparecen como compuestas. La unidad de la conciencia es pues, sintética y, no obstante, originaria. Este carácter de singulares que poseen las intuiciones es importante a la hora de aplicarlas" (*Nota de Kant* a KRV B 136).

22 "La variedad contenida en las representaciones puede darse en una intuición meramente sensible, en una intuición que es sólo receptividad (...) Pero la combinación (*conjunctio*) de una variedad en general nunca puede llegar a nosotros a través de los sentidos, ni por consiguiente, estar ya contenida, simultáneamente en la forma pura de la intuición sensible. En efecto, es un acto de la espontaneidad de la capacidad de representar (...) constituye un acto intelectual al que daremos el nombre general de síntesis" (KRV B 130).

5. Objetiva: Por cuanto unifica en un concepto del objeto. Se distingue, entonces, de la unidad empírica de apercepción[23], que asocia la diversidad de las representaciones de modo accidental y no necesario[24].

Se trata, entonces, de la autoconciencia trascendental que fundamenta todo conocimiento posible, pues posibilita la síntesis necesaria para nosotros, sujetos de conocimiento finito y, por tanto, necesitados de mediaciones.

La apercepción trascendental es el acto propio y constitutivo del sujeto trascendental y, por tanto, podemos decir que es el fundamento trascendental de todo pensar acerca del ser. La pregunta que inmediatamente cabe es: *¿basta la pura unidad del sujeto trascendental para fundamentar la unidad del objeto de la metafísica?*

Kant sostuvo que no y que, por esa razón, la metafísica era imposible como ciencia, ya que de las ideas trascendentales jamás tenemos intuiciones y, por tanto, tampoco conceptos referidos a la experiencia posible. Sin embargo, el propio sujeto trascendental, que se distingue del sujeto empírico, "es" y está constituido como una "*res cogitans*" en palabras de Descartes: *¿cuáles son, pues, los fundamentos del sujeto trascendental?*

c. Alcances y límites del sujeto trascendental como fundamentación de la metafísica

La búsqueda de la posibilidad de la metafísica como ciencia reveló la estructura de la razón como capaz, a la vez, de aumentar el conocimiento y de afirmar de modo universal y necesario.

Sin embargo, esta propia crítica de la razón mostró que es incapaz de lograr un conocimiento objetivo de las grandes unidades regulativas de la razón (Dios, alma, mundo) que son el objeto de la metafísica.

De hecho, logró mostrar que la necesidad y la universalidad del saber que llamamos ciencia dependen de la espontaneidad de la razón: "*el entendimiento no toma sus leyes a priori de la naturaleza, sino que se las prescribe*" (*Proleg.*, n. 36). De esta forma, el entendimiento se constituye en origen del orden general de la naturaleza[25].

[23] Cf. KRV B 130.

[24] Cf. (KRV B 139).

[25] "El entendimiento es origen del orden general de la naturaleza, en tanto que concibe todos los fenómenos bajo sus propias leyes y de este modo realiza ante todo *a priori* la experiencia

Ahora bien, el entendimiento que, el mismo Kant definió como finito[26], es un algo determinado: ¿cómo, entonces, superar la paradoja del subjetivismo resultante?

Los alcances de la crítica nos llevan a la constitución de un sujeto trascendental que intuye, es decir, que recibe los objetos de la sensibilidad de un modo ordenado y que los refiere a conceptos mediante la unidad de la apercepción trascendental. De este modo, la posibilidad de los juicios sintéticos *a priori* y, por tanto, de toda la ciencia, descansa sobre ese sujeto. Su límite, sin embargo, radica en el mismo lugar de su fortaleza.

El mismo Kant tendrá que buscar el campo de la metafísica en el de las causalidades libres donde, en el hecho mismo, el sujeto trascendental se abre al sujeto existencial, capaz de decisión libre y de valor. La dicotomía entre *fenómeno* y *noúmeno* será el constante límite de la fundamentación kantiana de la metafísica. Habrá que esperar la fenomenología y su nueva interpretación de fenómeno[27] para reabrir, de un modo equilibrado, la pregunta que interroga por el sentido del ser desde la conciencia del yo, abierto al ser, pero proyectado en la existencia.

Síntesis

1. La pregunta que interroga por el ser desde la conciencia implica la pregunta por la posibilidad de los juicios sintéticos *a priori*. Ellos están basados en la condición finita del conocer humano que debe recibir los objetos de sus representaciones (sensibilidad) y debe sintetizarlos en conceptos y juicios (entendimiento).
2. La intuición pura (formas puras de la sensibilidad trascendental) es el principio que rige toda la recepción de los datos de la sensibilidad. Ella recibe la diversidad de las apariciones fenoménicas y constituye el objeto dado (fenómeno).
3. La apercepción trascendental es el principio que rige la síntesis del entendimiento y hace posible las representaciones (conceptos) y las representaciones de las representaciones (juicios). "*El Yo pienso debe poder acompañar todas mis representaciones*" (KRV B 130).

---

según su forma, de suerte que todo lo que debe ser conocido por la experiencia está sometido a estas leyes" (*Proleg.* 38).

[26] Cf. Heidegger, M. (1993): *Kant y el problema de la metafísica*, 31 ss.

[27] Heidegger, M. (1927): *El ser y el tiempo*, II, 7, A.

4. El fundamento de los juicios sintéticos *a priori*, es pues, el sujeto trascendental que unifica las experiencias dadas en objetos (intuición) y lo sintetiza en conceptos y juicios (apercepción).
5. Los alcances del sujeto trascendental tienen que ver con la pretensión de universalidad y necesidad de nuestro conocimiento, así como con la posibilidad de una metafísica que sea amplificativa de este conocimiento.
6. El límite es que es incapaz de explicar, *a priori*, su propia posibilidad entitativa como ente capaz de formular la pregunta que interroga por el sentido del ser.

3.3.3. Límites y alcances: ampliación práctica de la razón pura

El objeto de este título es describir la posibilidad de la metafísica trascendental como el pensar de la libertad, es decir, como una ampliación práctica de la razón especulativa. Para realizar este esfuerzo se intentará (a) una descripción del contexto del problema; (b) la descripción del problema en la *Crítica de la Razón Práctica*, que encuentra su solución en (c) la consideración de la libertad como posibilidad de la metafísica trascendental.

a. Descripción del contexto

La *Crítica de la Razón Práctica* (en adelante KPV) está situada en el período llamado crítico (1780-1790). Publicada en 1787, tiene por objeto realizar una crítica de la conducta moral del hombre, que no es otra cosa que una crítica de la libertad. La cuestión se plantea en armónica continuidad con el esfuerzo de *la Crítica a la Razón Pura* (1781).

Si la *Crítica a la Razón Pura* perseguía delimitar el fundamento y las condiciones de posibilidad de la metafísica como ciencia[1] y llegaba a la conclusión que esta en modo alguno podría ampliar el "conocimiento" científico por la vía de la síntesis, la *Crítica a la Razón Práctica* indagará analíticamente en el fundamento y las condiciones de posibilidad de la conducta moral del hombre, cuya necesidad es evidencia incontestable (como la ciencia de Newton).

Para que esta conducta sea realizada en el hecho de la existencia humana, debe ser imperada categóricamente por la conciencia moral humana condicionada por el Bien Supremo. Sin embargo, la condición de posibilidad de esta conciencia humana imperante es la presencia objetiva en ella de la ley moral, como sostiene Kant:

> (...) seamos conscientes de ella *a priori* y que es apodícticamente cierta, incluso suponiendo que no se pueda encontrar en la experiencia ningún ejemplo de su exacta observancia.[2]

El problema fundamental de la *Crítica de la Razón Práctica* será, por tanto, el determinar los fundamentos, las condiciones de posibilidad y los límites de la ley moral como imperativo categórico. Este fundamento se encuentra en la

[1] Al mismo tiempo que realizaba la crítica que permitía obtener el *modo* en el cual la ciencia era propiamente un conocimiento universal y necesario, capaz de lograr una *ampliación del conocimiento objetivo* (hecho incontestable en la época de Kant).

[2] KPV 1, 1, 2, 5, a 56.

dignidad del hombre como un "en sí" (*noúmeno*), es decir, su fundamentación se encuentra en las ideas trascendentales, que son el objeto de la Razón Pura. Si su realidad no podía ser demostrada por la Razón Pura, su presencia adquiere necesidad crítica en el actuar práctico humano: "*la razón objetiva práctica confiere realidad objetiva a aquellas ideas trascendentes que la razón teórica podía reconocer sólo como problema*"[3].

La continuidad fundamental del esfuerzo crítico de la Razón Pura y de la Razón Práctica es claramente detectable en las últimas páginas de la *Crítica de la Razón Pura*. Al tratar de la *Doctrina trascendental del método*, explica consistentemente el nexo:

> En su uso especulativo, la razón nos condujo a través del campo empírico y, como en él nunca se halla plena satisfacción, nos llevó de ahí a las ideas especulativas, las cuales nos recondujeron, al fin, a la experiencia. Esas ideas cumplieron, pues, su objetivo de forma útil, pero no adecuada a nuestras expectativas. Ahora nos queda por hacer todavía una exploración, la de averiguar si no es igualmente posible que encontremos la razón pura en el uso práctico, si no nos conduce en este uso a las ideas que alcanzan los fines supremos de la misma –fines que acabamos de señalar–, si, consiguientemente, esa misma razón pura no puede brindarnos, desde el punto de vista de su interés práctico, aquello que nos niega en relación con su interés especulativo. Todos los intereses de mi razón (tanto los especulativos como los prácticos) se resumen en las tres cuestiones siguientes:
>
> 1) ¿Qué puedo saber?
>
> 2) ¿Qué debo hacer?
>
> 3) ¿Qué puedo esperar?"[4]

Este es, precisamente, el esfuerzo de la *Crítica de la Razón Práctica*: buscar los fundamentos trascendentales de la actitud ética humana, fundamentos que, siendo problematizados por la Razón Pura, son absolutamente necesarios para

[3] ABBAGNANO, N. (1981): *Historia de la Filosofía I*, 454.

[4] KANT, I.: *Crítica de la Razón Pura*. Prólogo, Traducción, Notas e Índices de Pedro Ribas. Alfaguara, Madrid, 1988, p. 629-630.

que la conducta humana objetivamente realice la ley moral. Esta adecuación es la expresión más acabada de la finalidad y la dignidad del hombre[5].

El contexto de la *Crítica de la Razón Práctica* nos deja a las puertas del contexto de nuestro texto específico: toda la crítica de la razón práctica, es decir, todo el esfuerzo por encontrar los fundamentos, condiciones de posibilidad y límites de la práctica humana, no es otra cosa que la ampliación práctica de la razón pura, en su sentido más global, sin que por esto se conceda una ampliación especulativa. En efecto, lo que para la razón pura sólo llega a ser pregunta, para la razón práctica pura[6] es condición de posibilidad fundamental y marco de referencia objetivo: las ideas trascendentales de Dios, mundo y hombre.

b. *La descripción del problema en la* Crítica de la Razón Práctica

El plan general de la obra está magistralmente expuesto en la Introducción: *De la idea de una Crítica de la Razón Práctica*[7] donde retoma el tema de la *Doctrina Trascendental del Método* de la *Crítica de la Razón Pura:*

> El uso teórico de la razón se ocupaba de los objetos de la mera facultad de conocimiento, y una crítica de él respecto de ese uso se refería propiamente sólo a la facultad del conocimiento puro, porque esta suscitaba la sospecha –que en efecto se confirma luego– de que fácilmente se perdía más allá de sus fronteras, entre objetos inalcanzables o aún conceptos contradictorios entre sí. Distinto es ya lo que sucede con el *uso práctico de la razón*. En este, la razón se ocupa de los motivos fundamentales[8] de la voluntad, la cual es o bien una facultad que produce objetos correspondientes a las representaciones o por lo menos se determina a sí misma para lograrlos, es decir determina su causalidad (...) Pues bien, en este caso aparece un concepto de causalidad justificado por la crítica de la razón pura[9]: el de la libertad.[10]

[5] Cf. Kant, I.: *Crítica de la Razón Práctica* (KPV). Losada, Buenos Aires. p. 7-17 (prólogo).
[6] Cf. KPV 7.
[7] Cf. KPV 18.
[8] *Bestimmungsgrund*, en oposición a *Triebfeder*: móvil subjetivo.
[9] KRV 463-479, donde se explica la libertad como causalidad.
[10] KPV 18.

1. Buscaremos realizar una analítica de la razón práctica tanto en su aspecto puro (en el nivel de los principios *a priori*, capítulo I) como en su aspecto práctico, es decir, "*la representación de un objeto como posible efecto mediante la libertad*"[11]. Se trata, entonces, del análisis del *a posteriori* del acto de la razón pura en la determinación del acto moral, llevando el análisis a la facultad de juzgar y a su estructura (capítulo II), lo que lleva directamente a la consideración de la adecuación de estos dos momentos en el actuar moral: "*lo esencial de toda determinación de la voluntad por la ley moral es que se determine solamente por la ley como voluntad libre*"[12] y no por el deseo de la felicidad criticado en el capítulo anterior. La ética kantiana difiere fundamentalmente de la ética eudemonista aristotélica; la felicidad depende de la adecuación del actuar con la ley (capítulo III).

2. Esta analítica requiere necesariamente de una dialéctica (libro II) que determine el objeto de la actividad práctica de la moral. Consiste en la determinación del Bien Supremo como "*la incondicionada totalidad del objeto de la razón práctica pura, con el nombre de* BIEN SUPREMO"[13]. Esta determinación conlleva una serie de tópicos que van determinando la naturaleza y los alcances de la posibilidad del conocimiento del Bien Supremo como ampliación práctica del conocimiento de la Razón Pura[14], es decir como última posibilidad del acto moral y de su conocimiento, así como el conocimiento de las ideas trascendentales.

Es aquí donde se sitúa nuestro texto de KPV 1, 1, 2, 7. La posibilidad de la ampliación práctica de la razón pura es, en último término, la posibilidad de sentido de todo pensamiento de la razón pura y, por tanto, de toda metafísica. La razón pura da consistencia a las respuestas a las preguntas fundamentales:

11 KPV 64.

12 KPV 80.

13 KPV 116.

14 "Aunque tengamos que afirmar que los conceptos trascendentales son sólo ideas, no debemos considerarlos superfluos ni carentes de valor. En efecto, si bien es cierto que no podemos determinar ningún objeto por medio de ellos, en el fondo pueden servir, de manera imperceptible, *del canon amplio y uniforme uso del entendimiento*, el cual no conoce por este medio más objetos de los que conocería a través de sus propios conceptos, *pero sí está mejor y más extensamente guiado en relación a este mismo conocimiento*. Aparte de que *tal vez* posibiliten el paso de los conceptos de la naturaleza a los *prácticos*, suministrando así *consisitencia a las ideas morales y conectándolas con los conocimientos especulativos de la razón*. Sobre todo esto hay que esperar posteriores aclaraciones". (KRV 319). Se trata del planteamiento del problema a tratar en KPV.

¿qué debo hacer?, ¿qué puedo esperar?, a la vez que se transforma en principio trascendental de la libertad, la existencia de Dios y la inmortalidad del hombre.

3. Finalmente, el movimiento, recae en una *Metodología de la Razón Práctica Pura*: *"la manera como pueda proporcionarse a las leyes de la razón práctica pura acceso al espíritu humano (...) es decir, que pueda hacer también subjetivamente práctica la razón objetivamente práctica"*[15].

Este paso de la objetividad a la subjetividad viene dado por el cumplimiento del deber:

> (...) los principios deben erigirse sobre conceptos; sobre cualquier otra base, sólo pueden producirse veleidades que no dan a la persona valor moral (...) En una palabra: la ley moral exige que se la siga por deber, no por predilección, que no debe ni puede suponerse.[16]

Toda la educación hacia esta nueva moralidad no es otra cosa que una propedéutica[17] *"sobre las máximas universales de la metodología y prácticas morales"*[18].

c. *La libertad como posibilidad de la metafísica trascendental*

La pregunta que subyace a toda la indagación de Kant puede situarse en el nivel de la libertad como lugar desde el cual se perfila lo específicamente humano, que es ser siempre fin y nunca medio[19]. Desde este punto de vista, la libertad es la "coronación de todo el edificio de la razón pura" como sostiene Kant:

> El concepto de libertad, en la medida en que su realidad pueda demostrarse mediante una ley apodíctica de la razón práctica, constituye la coronación de todo el edificio de la razón pura, aún de la especulativa, y todos los demás conceptos (Dios y la inmortalidad) que en esta carecen de apoyo, como meras ideas se enlazan con este concepto, y con él y gracias a él adquieren existencia y realidad objetiva, es

15 KPV 159.
16 KPV 165.
17 KPV 169.
18 Cf. *ibid.*
19 "(...) obra de tal modo que trates siempre a la humanidad ya en tu persona, ya en la de los demás, no sólo únicamente como medio, sino también, al mismo tiempo como fin" (KPV 1, 1).

decir, que su posibilidad se demuestra por el hecho de que la libertad es real, pues esta idea se revela mediante la ley moral.[20]

Como se ve, el texto es central y debe ser analizado:

1. "*El concepto de libertad* (...)". Se refiere al concepto o idea trascendental cuya presuposición es indispensable para el acontecimiento de lo humano. Cabe destacar que en Kant, libertad, más que la capacidad de autodeterminación, es la "posibilidad del vivir humano"; es, por tanto, la condición de posibilidad de la moralidad[21].
2. "(...) *pueda demostrarse mediante una ley apodíctica de la razón práctica* (...)". Este giro es fundamental. La demostración apodíctica (necesaria) parte en el postulado de la ley moral bajo la forma del imperativo categórico: si existe el "deber ser" en el hombre, se demuestra necesariamente que existe una "distancia" entre el ser y el "deber ser", esta distancia es el espacio de la libertad.
3. "(...) *constituye la coronación de todo el edificio de la razón pura* (...)". Como se vio en la *Crítica de la Razón Pura*, el límite radical del conocimiento es la consulta a la experiencia (el "*a posteriori*"). Sin embargo, ¿cuál es el fundamento del "*a priori*" que anhela los juicios necesarios y universales? La libertad, entendida como condición de posibilidad de lo específicamente humano: la razón.
4. "(...) *todos los demás conceptos (Dios y la inmortalidad)* (...) *se enlazan con este concepto, y con él y gracias a él adquieren existencia y realidad objetiva* (...)". Se trata de las "ideas trascendentales" que son el campo propio del pensar metafísico: su realidad objetiva consiste en que se fundamentan en la libertad del hombre. El hombre es libre si, y sólo si, puede tender al Bien Supremo (Dios) y si, y sólo si, esta tensión puede realizarse efectivamente en el tiempo (inmortalidad)[22].

---

20 KPV 7-8.

21 "La libertad es la *ratio essendi* de la ley moral y la ley moral es la *ratio cognoscendi* de la libertad. Si la ley moral no estuviese en nuestra razón, pensada anteriormente con claridad nunca podríamos considerarnos autorizados para admitir algo así como la libertad (...) Pero si no hubiera libertad no podría de ningún modo encontrarse ley moral en nosotros" (KPV 60).

22 "Estos postulados son los de la inmortalidad, de la libertad, considerada positivamente (como causalidad de un ente en cuanto pertenece al mundo inteligible) y de la existencia de Dios. El primero dimana de la condición prácticamente necesaria de acomodar la duración a la perfección del cumplimiento de la ley moral; el segundo, del necesario presupuesto de la

5. "*Su existencia y realidad objetiva se desprenden de s u posibilidad demostrada*". Es decir, mediante el procedimiento de la demostración *a priori* y no por la experiencia (*a posteriori*). Es así como la libertad, como causalidad de un ente que habita en el mundo inteligible, es posibilidad del pensar de las ideas trascendentales, confiriéndoles existencia y realidad objetiva: es decir, fundamentando, la posibilidad de la metafísica como pensar.

En síntesis, con el pensamiento de Kant se realiza un giro decisivo en la orientación de la metafísica: de un conocer con pretensión de ciencia universal hacia un pensar trascendental que fundamenta la posibilidad humana: la libertad. La libertad es la posibilidad de la metafísica trascendental al fundar y posibilitar la ampliación práctica de la razón en un pensar que se vuelve vivencia metafísica trascendental.

Síntesis

1. El problema de la libertad, como posibilidad de la metafísica, se sitúa en un movimiento mayor cuyas coordenadas fundamentales son el aporte de la razón práctica como sentido de la razón pura y esta como fundamento de aquella.
2. La ampliación práctica de la razón pura sólo puede considerarse en una dialéctica de la razón práctica como proceso mediante el cual se ponen en movimiento los dinamismos prácticos del actuar moral.
3. Esta ampliación permite fundar las ideas trascendentales de Dios, libertad e inmortalidad como necesarias *a priori*, es decir, emanadas de la naturaleza de la razón y justificadas por la presencia de la ley moral.
4. La libertad, como causalidad de un ente que tiene razón (pertenece al mundo inteligible) es la posibilidad de la metafísica como pensar.

---

independencia respecto al mundo sensible y de la facultad de determinar su voluntad según la ley de un mundo inteligible, o sea, la libertad; el tercero, de la necesidad de la condición para tal mundo inteligible, para ser el bien supremo mediante el presupuesto del bien supremo autónomo, es decir, de la existencia de Dios" (KPV 141).

3.4. Husserl y la fundamentación fenomenológica de la metafísica[1]

Luego de las consideraciones de Kant respecto de la imposibilidad de la metafísica como ciencia, la metafísica encontró dos vertientes de fundamentación: la fundamentación en el ámbito del actuar moral (Kant) y la fundamentación en el ámbito del pensar especulativo puro (Hegel)[2]. Ambos esfuerzos de fundamentación presentaban, de modo relativo, el movimiento crítico de una razón pura práctica (Kant) y absoluta (Hegel) que intentaba dar cuenta del problema del ser.

Sin embargo, estos trabajos, representativos de la razón moderna, no lograron conectar, de un modo causal y estricto, el problema de la experiencia[3],

[1] Cf. Husserl, E. (1900), *Investigaciones Lógicas*. Traducción del alemán por Manuel G. Morente y José Gaos. Revista de Occidente. Madrid, 1976; Husserl, E. (1907), *La idea de la fenomenología. Cinco Lecciones*. Fondo de Cultura Económica. México, 1982. (Las páginas se citan según la paginación de la Husserliana, que aparece al margen en la edición utilizada en este texto); Husserl, E. (1913), *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Fondo de Cultura Económica. México, 1985; Husserl, E. (1925), *El artículo "Fenomenología" de la Enciclopedia Británica*, en Husserl, E. (1990), *Invitación a la fenomenología*. Ediciones Paidós, Barcelona, 35-73; Flores, L. (1983), *La fenomenología de Husserl. Principios metodológicos y teóricos*, en Revista Chilena de Sociología y Antropología 4, Universidad de Chile. Pp. 61-75; Flores, L. (2004), *El método husserliano en las "Logische Untersuchungen"*, en Anuario Filosófico XXXVII, 1. Universidad de Navarra,17-31; Mayz, E. (1954), *Fenomenología del conocimiento. El problema de la constitución del objeto en la filosofía de Husserl*. Facultad de Humanidades y Educación. Universidad Central de Venezuela, 1956.

[2] No es posible, para este curso, considerar la metafísica especulativa de Hegel. El fundamento de esta exclusión obedece, en primer lugar, a la extrema complejidad de su pensamiento y, en segundo, a que, aunque su pensamiento exhibe uno de los extremos del *movimiento trascendental* de la metafísica al identificar el ser con el pensar, –el otro extremo es el de Nietzsche, que los divide, en términos de vida como voluntad de poder (personificada en Dionisio) y la razón como exterioridad (personificada en Apolo)–, impide, en su completud analítica, mostrar el problema de la existencia de las ciencias empíricas y, por tanto, de la diversidad de lo ente que no sea deduciéndolo del despliegue de su objetivación absoluta. Una excelente introducción en: De La Maza, M. (2004): *Lógica, Metafísica, Fenomenología. La Fenomenología del Espíritu de Hegel como introducción a la Filosofía especulativa*. Ediciones Universidad Católica de Chile, 15-27. Respecto a la crítica hegeliana sobre Kant, cf. Hegel, G.W.F. (1802): *Fe y Saber*. Edición de Vicente Serrano. Bilblioteca Nueva, Madrid 2000. capítulo II: *La filosofía de Kant*, 65-88.

[3] En efecto, Kant hacía imposible la metafísica como saber porque jamás tenemos intuición sensible de las ideas que son objeto de la metafísica –Dios, alma y mundo–. De este modo, permaneciendo como ideas regulativas de la razón, no tenían ningún contenido objetivo porque su existencia actual o real era incognoscible: en Kant se separan radicalmente ser y pensar acerca del ser. Para Hegel, por el contrario, es desde la Idea Absoluta donde se debe ganar la experiencia del particular: el puro concepto formal es vacío; la idea, en cambio, es la objetivación de esa formalidad como superación de la contradicción entre subjetividad

que es contingente, y el problema de la razón, que busca fundamentos absolutos para el problema del sentido del ser.

La relación entre "lo ente", en su múltiple manifestación, y la "conciencia" alcanzó su límite trascendental en el pensamiento de Hegel: es la conciencia absoluta, el Espíritu Absoluto, en su despliegue como Idea; ella supera la formalidad del concepto y da cuenta constructiva del ente concreto. Esta trascendentalidad absoluta bien pronto mostró sus límites en las consideraciones empíricas de las ciencias positivas del s. XIX, así como también en la interpretación de la existencia humana en su misterio y su drama más profundo[4]. Desde ese momento, volvieron a abrirse los causes separados de la ciencia moderna, especialmente la psicología, y la metafísica especulativa[5].

La pregunta por el fundamento del ser en su aparición a la conciencia y, por tanto, el problema de la razón y de la ciencia que hemos denominado el problema "trascendental", alcanza un nuevo nivel de dramatismo y de hondura. ¿Cómo superar la clausura trascendental del problema de la metafísica como verdadero y propio saber que se desprendía de los sistemas de Kant y de Hegel?[6] ¿Cuál es el fundamento del saber en general y de las ciencias, en particular? ¿Se trata de los mecanismos empíricos de la mente en sus percepciones internas? ¿Se trata de un *a priori* puramente formal (Kant) que no se puede verificar en la experiencia posible, sino sólo postular regulativamente? ¿Cuál es el fundamento de la lógica? ¿La psicología empírica? ¿Es este fundamento capaz de sustentar la ciencia moderna y la metafísica como saber universal?

Es en este contexto donde aparece la reflexión fenomenológica de Edmund Husserl (1859-1936), cuyo intento filosófico completo puede ser considerado como la búsqueda de una fundamentación absoluta y definitiva

---

trascendental y objetividad absoluta. El problema en Hegel es la explicación de la diversidad de lo ente como ente: en el sistema hegeliano se identifican radicalmente ser y pensar del ser. Por lo tanto, tanto en Hegel como en Kant se disuelve el problema fundamental de la metafísica desde los dos extremos de fundamentación trascendental: la subjetividad pura (Kant) y la objetividad absoluta (Hegel).

4 Aquí las críticas de Nietzsche y, por otra parte, de Kierkegaard.

5 Tal y como en época de Kant, se había dividido la física y las matemáticas, capaces de exhibir juicios sintéticos *a priori*, de la metafísica, incapaz de ello.

6 Como diagnostica Husserl: "La filosofía universal, en la que estos problemas venían a relacionarse –bastante oscuramente– con las ciencias de hechos, asumió la forma de sistemas filosóficos impresionantes, pero, por desgracia, no sólo faltos de unidad entre sí, sino inconciliables unos con otros" (HUSSERL, E. [1936], *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Una introducción a la filosofía fenomenológica*. Crítica, Barcelona, 1991, § 4, 10-11).

de la metafísica como ciencia universal a partir de la estricta exposición del método fenomenológico[7].

Esta empresa ha comenzado en las *Investigaciones Lógicas* (1901) y encuentra su momento cúlmine en *La crisis de las ciencias europeas* (1936), donde Husserl afirma, a propósito del estado del idealismo especulativo frente a las consideraciones psicologistas, que "*la filosofía se volvió un problema para sí misma y, ante todo, comprensiblemente, bajo la forma de la posibilidad de la metafísica* (...)".[8]

A través de lo que sigue, intentaremos mostrar sucintamente, y dentro de los límites que nos impone nuestro texto, una exposición de la fundamentación fenomenológica de la metafísica, esfuerzo que Husserl mismo considera como la guía de su entera existencia filosófica[9].

Esta fundamentación se realizará en los siguientes pasos: 3.4.1. La fundamentación de la lógica y la crítica al psicologismo[10]; 3.4.2. El método fenomenológico, como fundamento de la posibilidad de la metafísica[11] y 3.4.3. La ontología y el problema del lenguaje[12].

---

[7] Como expresa lúcidamente en el escrito de madurez, *La crisis de la ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (1936), la tarea de la fenomenología es "llevar la razón latente a la autocomprensión de sus posibilidades y, con ello, mostrar claramente que la posibilidad de una metafísica es una posibilidad verdadera, es el único medio para poner una metafísica, esto es, una filosofía universal, en el trabajoso camino de su realización" (HUSSERL, E. [1936], *La crisis de las ciencias europeas*, § 6, 15).

[8] HUSSERL, E. (1936), *La crisis de las ciencias europeas*, § 5, 11.

[9] "Intento guiar, no enseñar; mostrar, no describir, lo que veo. No tengo otra pretensión que la de poder hablar, primero a mí mismo y seguidamente también a otros, a ciencia y a consciencia, como alguien que ha vivido el destino de una existencia filosófica en todas sus dimensiones y con la debida seriedad" (HUSSERL, E. [1936], *La crisis de las ciencias europeas*, § 7, 19).

[10] La crítica al psicologismo recorre toda la obra de Husserl. Sin embargo, para los efectos de nuestra exposición, se revisarán los Prolegómenos a la Lógica Pura, primera parte de las Investigaciones Lógicas, Cf. HUSSERL, E. (1901): *Investigaciones Lógicas. Prolegómenos a la Lógica Pura.* Biblioteca de la Revista de Occidente, Madrid 1976. Se considerarán, especialmente, la Introducción (§§1-3); el capítulo 1: La lógica como disciplina normativa y especialmente como disciplina práctica (§§ 4-12) y el capítulo 7: El psicologismo como relativismo empírico (§§ 32-38).

[11] Respecto al método fenomenológico: cf. HUSSERL, E. (1907): *La idea de la fenomenología. Cinco Lecciones*. FCE, Madrid, 1982. Para una consideración sintética de los principios metódicos de la fenomenología: cf. FLORES, L. (1983): *La fenomenología de Husserl. Principios metodológicos y teóricos*, en Revista Chilena de Sociología y Antropología 4, Universidad de Chile. pp. 61-75.

[12] Respecto de la ontología de Husserl: cf. HUSSERL, E. (1913): *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica (Ideas I)*. Fondo de Cultura Económica. México, 1985; HUSSERL, E. (1925), *El artículo "Fenomenología" de la Enciclopedia Británica (Fenomenología)*,

3.4.1. La fundamentación de la lógica y la crítica al psicologismo

La pretensión fundamental del pensamiento de Husserl ha sido el problema de la fundamentación de la filosofía como ciencia universal estricta, entendida esta como un método propio y específico para acceder a la comprensión de la relación entre la razón y el ente.

Luego del intento del idealismo absoluto de Hegel, que identificó en el Espíritu Absoluto la razón y el ser del ente, surgió una fuerte crítica empirista a la capacidad de una metafísica sistemática, como la hegeliana, en su pretensión de fundar las ciencias positivas.

Esta crítica no sólo atendió a estas ciencias, sino al uso completo de la razón teórica y al saber propio de su estructura *a priori*: la lógica. En efecto, si la metafísica se había convertido con Hegel en lógica, como disciplina teórica, y esta, a su vez, se había mostrado como insuficiente para fundar el éxito de las ciencias positivas, era necesario buscar su fundamentación empírica. Esta fundamentación empírica de la lógica apareció en el campo de la psicología[13].

La tendencia teórica que explicaba el fundamento de la lógica y, por tanto, el fundamento de la razón y su relación con lo real, se llamó "*psicologismo*" el cual, en la descripción de Husserl, entraña un larvado y radical *escepticismo*, que amenaza desde dentro la posibilidad de la metafísica como saber estricto[14]. Es este el contexto inmediato de la investigación fenomenológica y el lugar donde se perfilará, en oposición a esta corriente, el método fenomenológico y la ontología general que de él se desprende.

Para describir este contexto, será necesario: (a) realizar una descripción del problema general de la fundamentación de la lógica y su relación con el problema de la metafísica; (b) mostrar cómo la fundamentación psicologista de la lógica se resuelve en un relativismo escéptico; y (c) mostrar el método

---

Husserl, E. (1990), *Invitación a la fenomenología.* Ediciones Paidós, Barcelona, 35-73; Husserl, E. (1936): *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Una introducción a la filosofía fenomenológica.* Crítica, Barcelona, 1991.

[13] La segunda mitad del s. XIX es especialmente fecunda en la constitución de la psicología como ciencia de los procesos cognitivos y, por tanto, con pretensión de fundamentar el problema de la subjetividad, cf. La teoría psicofísica de G. F. Fechner (1801-1887), la teoría psicológica de W. James (1842-1910). En el ámbito filosófico influirá notablemente en Husserl la teoría de la intencionalidad de F. Brentano (1838-1917).

[14] "Las genuinas luchas espirituales de la humanidad europea discurren, en cuanto tales, como luchas entre filosofías, esto es, entre filosofías escépticas –o más bien, no filosofías, ya que desde la filosofía sólo conservan el nombre, no la tarea– y filosofías verdaderas, todavía vivientes" (Husserl, E. [1936]: *La crisis de las ciencias europeas*, § 6, 15)

fenomenológico como la solución al problema especial de la fundamentación de la lógica y anunciar su solución al problema general de la fundamentación de la razón y su relación con el ser de lo real.

a. El problema de la fundamentación de la lógica y su relación con el problema de la fundamentación de la metafísica

Para comprender de un modo sintético esta relación es ilustrativo considerar un texto de *La crisis de las ciencias europeas* (1936) que muestra el núcleo del problema de la posibilidad de la razón y, por tanto, de la metafísica como saber:

> El escepticismo frente a la posibilidad de una metafísica, el desmoronamiento de la creencia en una filosofía universal como conductora del hombre nuevo significa precisa y coherentemente el hundimiento de la fe en la razón, entendida en sentido similar al de la oposición hecha por los antiguos entre *episteme* y *doxa*.[15]

Este escepticismo proviene de la desconfianza en la razón como capaz de establecer una relación entre una ciencia del ser (*epistêmê*) y la *doxa*, entendida aquí como el saber respecto del mundo de la naturaleza.

Como se ve, Husserl se remonta a Parménides y a la formulación del problema fundamental de la metafísica –la unidad del ser en la diversidad de lo ente– para mostrar que el esfuerzo trascendental[16] está basado en la convicción de la evidencia apodíctica de la razón como fundamento de la relación entre ciencia y ente[17]. Si esa razón pierde su papel fundamentador, si se pierde la fe en el *Cogito*[18] y se requiere una fundamentación empírica (psicológica) de su

15 HUSSERL, E. (1936): *La crisis de las ciencias europeas*, § 5, 13.

16 Orientado a señalar que la unidad del ser del ente era una unidad primeramente objetiva y no real o actual (Platón, Aristóteles, Santo Tomás), es decir, una unidad "producida" por la razón, ya sea de modo parcial y trascendental (Kant), ya sea de modo absoluto (Hegel).

17 "Esta razón es la que, en definitiva, da sentido a cuanto pretende ser, a todas las cosas, valores, fines, en la medida, concretamente, en que le confiere su relación normativa con aquello que desde los comienzos de la filosofía designa la palabra "verdad" –verdad en sí– y, correlativamente, la palabra "ente" –*ontôs ὂn*– (HUSSERL, E. [1936]: *La crisis de las ciencias europeas*, § 5, 13).

18 "La pérdida, por parte del hombre, de esta fe significa nada más y nada menos que la pérdida de la fe en sí mismo, en el ser verdadero que le es propio, un ser que no posee ya desde siempre, que no posee ya desde la mera evidencia del "yo soy" sino que sólo tiene y sólo puede tener

acto unificador, entonces, la metafísica ha perdido su sustento y no sólo ella, sino toda ciencia de hechos, en su pretensión de universalidad y necesidad.

Esta reflexión, que a las alturas de *La crisis de las ciencias europeas* (1936) alcanza al problema de la fundamentación de la metafísica como ciencia estricta, fue vista y tratada por primera vez en los *Prolegómenos* (1900), dedicados a estudiar la verdadera naturaleza de la lógica, como expresión de la razón, el problema de su fundamentación así como la imposibilidad del psicologismo de fundar, desde la contingencia de su saber, la necesidad de la lógica y, por tanto, de la razón, en su pretensión de universalidad y necesidad.

En efecto, el diagnóstico de Husserl es:

> (...) cuando más hondo penetraba en mi análisis [del problema de la fundamentación de la teoría y del método de las matemáticas], tanto más adquiría conciencia de que la lógica de nuestro tiempo no bastaba para explicar la ciencia actual, siendo esta, sin embargo, una de sus principales incumbencias.[19]

En efecto, el interés por fundar la necesidad de las matemáticas llevó a Husserl a estudiar su fundamento en la lógica, y esta apareció a su análisis como carente de fundamento. El problema que subyace es el del fundamento de la razón y, como ya se vio en *La crisis de las ciencias europeas*, el fundamento de la razón y su relación con el mundo.

Toda la labor de los *Prolegómenos* será responder a la pregunta por la naturaleza de la lógica y, por tanto, a la naturaleza de la razón que la produce. Esta pregunta es descrita por Husserl en los siguientes términos:

> "Las cuestiones discutidas tradicionalmente y que están en relación con la delimitación de la lógica son las siguientes:
>
> 1. Si la lógica es una disciplina teorética o una disciplina práctica (un 'arte').
>
> 2. Si es una ciencia independiente de las demás ciencias y, en especial, de la psicología y de la metafísica.

como propio luchando siempre por su verdad, luchando por hacerse a sí mismo verdadero, y en el marco de esa lucha" (Husserl, E. [1936]: *La crisis de las ciencias europeas*, § 5, 13).

19 Husserl, E. (1901): *Prolegómenos...*, Prólogo, 21.

3. Si es una disciplina formal o, como suele decirse, si se refiere a la 'mera forma del conocimiento' o debe tomar en consideración también su materia.

4. Si tiene el carácter de una disciplina *a priori* y demostrativa o el de una disciplina empírica e inductiva.

Todas estas cuestiones se relacionan íntimamente, que en la posición adoptada en una condiciona o influye de hecho en las restantes, al menos hasta cierto grado. Propiamente sólo hay dos partidos. La lógica es una disciplina teorética, independiente de la psicología y a la vez, formal y demostrativa, juzga el uno. Para el otro es una tecnología que depende de la psicología; con lo cual queda excluido de suyo que tenga el carácter de una disciplina formal y demostrativa, en el sentido de la aritmética, que es ejemplar para la parte contraria.[20]

La pregunta fundamental es: si las matemáticas (y en ellas, todas las ciencias positivas) se fundan en la lógica y la fundamentación de esta no es clara (si se funda en la metafísica, en la psicología o en otra disciplina), entonces, todas las ciencias se encuentran en una crisis de fundamentación[21]. El objetivo será mostrar que la lógica es independiente de la psicología en su fundamentación y que esta fundamentación debe descansar en una nueva disciplina, la fenomenología, llamada ella a fundamentar trascendentalmente a la lógica y a la metafísica, entendida esta última en el sentido restringido de una *ontología formal*, es decir, de un saber estricto de los conceptos formales[22] y objetivos que permiten el discurso científico.

En síntesis, la crisis de las ciencias de hechos tiene a la base una crisis de la lógica y de su fundamentación. Si ella está fundada en una ciencia de hechos o una ciencia positiva como la psicología, entonces, no hay posibilidad

---

20 HUSSERL, E. (1901): *Prolegómenos*..., Introducción, 38.

21 Como sostendrá, mucho más tarde, de modo elocuente: "Que una ciencia esté en crisis quiere decir, en efecto, nada menos que esto: que su cientificidad genuina, que el modo como se auto propone objetivos y tareas y elabora, en consecuencia, una metodología, se han vuelto problemáticos". (HUSSERL, E. [1936]: *La crisis de las ciencias europeas*, § 1, 3).

22 Los conceptos formales son el resultado del acto de concebir, tradicionalmente llamados también "especies inteligibles", "ideas" o, simplemente, "conceptos". Los conceptos objetivos son el contenido pensado en el concepto formal. Desde este punto de vista, el concepto formal es un producto de la mente que siempre es singular y verdadero; el concepto objetivo, en cambio, sigue a la naturaleza del objeto real y extramental que representa.

de solucionar de un modo necesario y universal el problema de la posibilidad de la metafísica. Todo el esfuerzo siguiente, en los *Prolegómenos*, será mostrar cómo la fundamentación de la lógica en la psicología lleva al relativismo escéptico y, por tanto, a la imposibilidad de la metafísica como saber.

b. El psicologismo como relativismo escéptico

La consideración del psicologismo como relativismo escéptico recae, en las *Investigaciones Lógicas*, en el problema de la discusión de la fundamentación de la lógica y, en ella, de la idea de ciencia estricta que ella representa[23].

Husserl plantea la necesidad de discutir los fundamentos de la lógica. De la discusión de estos fundamentos deberá seguirse una consideración precisa de la naturaleza de la lógica, de su carácter teorético, normativo y práctico (y la relación y preeminencia de alguno de estos aspectos respecto de los otros).

Si se considera la lógica como eminentemente normativa[24], es decir, como productora de axiomas que permitan el pensar correcto, queda aún en suspenso el problema de los principios que dan contenido a esos axiomas y la fuente de esos principios.

Si la lógica se considera como una disciplina práctica, entonces, además del problema anteriormente expuesto, subsiste el problema de la producción de los pensamientos correctos. Desde este punto de vista, la pregunta por el fundamento de la lógica desemboca necesariamente en la pregunta por su carácter teórico, a saber la cuestión que interroga por el modo en el cual se obtienen los principios que, a su vez, eventualmente podrían convertirse en máximas del pensar correcto (lógica como disciplina normativa) y en reglas de aplicación (lógica como arte).

Frente a la pregunta por el fundamento teórico de la lógica caben dos grandes posiciones: la primera sostiene que los principios de la lógica provienen de la experiencia y que, por tanto, son sintéticos e inductivos; la segunda sostiene que los principios de la lógica provienen de la razón y que, por tanto, son analíticos y proceden deductivamente.

El psicologismo sostiene que el fundamento de la lógica se encuentra en las operaciones de la psique. De hecho, la lógica es considerada, desde este

[23] Cf. Husserl, E. (1901): *Prolegómenos...*, §§ 32-40.
[24] Cf. Husserl, E. (1901): *Prolegómenos...*, §§ 4-12.

punto de vista, como una "*disciplina particular de la psicología*"[25]. De esta posición se siguen, según Husserl, tres objeciones y consecuencias que deben ser examinadas. La primera sostiene que:

> (...) sobre bases teoréticas vagas sólo pueden formularse reglas vagas es decir, ante la pretensión del psicologismo de hacer derivar reglas exactas de los procesos mentales hay que contestar que ningún proceso empírico goza de la exactitud necesaria para satisfacer el ideal de la ciencia estricta. La *segunda* sostiene que "no existen, en general, leyes que provengan de la experiencia que sean exactas", dado que la inducción –que es el proceso mediante el cual el conocimiento empírico obtiene generalidad que pretende universalidad y necesidad–, sólo tiene un valor probabilístico respecto de la validez del conocimiento adquirido. De esta forma, jamás se puede esperar de ellas principios apodícticamente evidentes y, por tanto, reglas absolutamente exactas para guiar el pensamiento correctamente. La *tercera* consecuencia es que, si los procesos psíquicos son el fundamento de la lógica "poseerían necesariamente un contenido psicológico en un doble sentido: serían leyes para los hechos psíquicos y supondrían la existencia de estos hechos".[26]

Sin embargo, la lógica no dice nada de los procesos psíquicos y no depende de ellos para obtener sus conclusiones válidas deductivamente a partir de principios.

Este conjunto de consecuencias indica que, de hecho, el psicologismo es incapaz de exhibir los fundamentos que requiere la lógica para ser una ciencia exacta y, por tanto, el modelo teórico de toda ciencia.

Husserl aún considera que esta crítica es insuficiente, pues es necesario derrotar al psicologismo no sólo *de facto* (por experiencia), sino *de iure* (por la razón) mostrando que su planteamiento fundamental, a saber, que la lógica depende de la experiencia psíquica y de sus leyes, expresa directamente y *a priori* la negación de las condiciones de posibilidad de una teoría en general.

[25] HUSSERL, E. (1901): *Prolegómenos...*, § 23; Cf. HUSSERL, E. (1901): *Prolegómenos...*, §§ 17: cf. todo el capítulo 3 de los *Prolegómenos*: "El psicologismo, sus argumentos y su posición frente a los contra argumentos usuales", Cf. HUSSERL, E. (1901): *Prolegómenos...*, §§ 17-20.

[26] Cf. HUSSERL, E. (1901): *Prolegómenos...*, § 23.

Las teorías que directa o deductivamente niegan estas condiciones son definidas por Husserl como teorías escépticas.

Sin embargo, el escepticismo que interesa para la crítica al psicologismo es el escepticismo lógico y noético, que se distingue del escepticismo metafísico, en que los primeros implican un contrasentido, una inconsecuencia entre los alcances de sus pretensiones de conocimiento y sus afirmaciones. El segundo no implica un contrasentido noético y lógico, sino la posición que niega la posibilidad de conocer las cosas en sí, posición que depende de argumentos y no de las condiciones generales de una teoría: su pretensión de universalidad y necesidad.

Para Husserl, todo escepticismo epistemológico conlleva un relativismo, pues hace al conocimiento depender de la relación a un sujeto determinado o a una especie. En el primer caso, se encuentra ante el relativismo individual, en el segundo, ante el relativismo específico o antropologismo. El primer relativismo es fácilmente refutable, pues basta llevar al escéptico al plano de la significación para que no pueda hablar sin caer en contradicción respecto de sus principios. Respecto del antropologismo, la refutación proviene de suponer que la especie a la cual son relativos los principios de la teoría, su universalidad y necesidad, desaparecen, sin embargo, sería todavía verdad que esa especie ha desaparecido, por tanto, esa proposición depende de algo que ya no existe.

Husserl sostiene que el psicologismo es un relativismo, dado que considera que los principios de la lógica provienen de ciertas condiciones empíricas de la psicología de una especie, la humana. Por tanto, atenta formalmente contra las condiciones de posibilidad de una teoría, dado que su universalidad y necesidad dependerían de una especie para sobrevivir. De esta manera, el psicologismo, al ser un relativismo, sería un escepticismo epistemológico y, por tanto, sería incapaz de fundamentar la lógica como teoría.

Una vez examinada la imposibilidad de la psicología de fundar la lógica, será necesario mostrar qué disciplina está llamada a esta misión, superando el relativismo y la falta de fundamento de las ciencias de hechos o positivas y de su raíz más profunda, la metafísica[27].

[27] Husserl sostiene la opinión que las ciencias positivas surgieron del fundamento de la metafísica moderna y su fe en la razón: "Históricamente considerado el concepto positivista de ciencia de nuestra época es, pues, un concepto residual. Ha dejado caer y abandonado todas las cuestiones incluidas en el concepto de metafísica, tanto en su concepción más estricta como la más amplia, y, entre ellas, todas esas cuestiones tan oscuramente llamadas 'últimas y supremas'" (Husserl, E. [1936]: *La crisis de las ciencias europeas*, § 3, 9).

c. *La fenomenología y la fundamentación de la metafísica*

Las *Investigaciones Lógicas* (1901) mostraron la imposibilidad de la fundamentación de la lógica en la psicología, dado que es imposible fundamentar un conocimiento *a priori* y puro en un conocimiento *a posteriori* y empírico. La razón última de esta objeción al psicologismo era su imposibilidad de fundamentar lo que en *La crisis de las ciencias europeas* (1936) llamará "*el enigma de la subjetividad*"[28].

Si el movimiento de la metafísica trascendental apuntaba a la consideración de las condiciones de posibilidad *a priori* de la pregunta que interroga por el ser del ente, Husserl se sitúa en el último estado de esta cuestión continuando y criticando el esfuerzo de Kant. Husserl es heredero de Kant al sostener que solamente una fundamentación trascendental es capaz de explicar el conocimiento científico y el saber que exhibe la metafísica[29]. Sin embargo, Husserl supera a Kant en la consideración de un *a priori* material, en un horizonte trascendental desde el cual sea posible fundamentar el problema del conocimiento y, en él, la posibilidad de la razón de aproximarse "*a las cosas mismas*", según el lema que el mismo Husserl otorgó a la fenomenología. Se trata de ir a la estructura esencial de lo real.

Este horizonte esencial o eidético, de carácter puramente trascendental, debe ser aprehendido a través de un método nuevo: el método fenomenológico.

En el artículo "*Fenomenología*" (1925), que Husserl escribió como contribución para la *Enciclopedia Británica*[30], define el método fenomenológico de la siguiente forma:

> Fenomenología designa un nuevo método descriptivo que hizo su aparición en la filosofía a principios de siglo y una ciencia apriórica

[28] "Todo ello nos reconduce, en efecto, al enigma de la subjetividad, en la medida en que aquellas zonas de ininteligibilidad y estos enigmas mundanales forman un todo inextricable con el enigma de la temática y el método de la psicología" (HUSSERL, E. [1936]: *La crisis de las ciencias europeas*, § 2, 5).

[29] La fundamentación trascendental de Kant pasa, como vimos más arriba (cf. *Supra.*, 3.3), por la posibilidad de la exhibición de juicios sintéticos *a priori* y, en último término, por la estructura trascendental de la razón concentrada en la apercepción trascendental como capacidad de unir las categorías, mediante los esquemas, con los fenómenos que provienen, a través de las formas puras de la sensibilidad trascendental, de la experiencia posible. Cf. KANT, I (1783): *Prolegómenos*, §§ 1-5.

[30] Cf. HUSSERL, E. (1925): *El artículo "Fenomenología" en la Enciclopedia Británica*. En HUSSERL, E. (1990): *Invitación a la fenomenología*. Ediciones Paidós, Barcelona, 35-73.

> que se desprende de él y que está destinada a suministrar el órgano fundamental para una filosofía rigurosamente científica y a posibilitar, en un desarrollo consecuente, una reforma metódica de todas las ciencias.[31]

Se trata, en primer lugar, de un *método de fundamentación filosófica*, es decir, de un modo de aproximarse al problema del "*enigma de la subjetividad*", sede de toda fundamentación del saber. Este método es descriptivo, va "*hacia las cosas mismas*". Sin embargo, esta descripción del fenómeno será del todo singular: no se tratará más de una descripción empírica, de la cual es imposible obtener una fundamentación necesaria y universal, sino de una descripción trascendental que, a través de distintas reducciones metódicas[32], obtiene la estructura intencional de la razón, que es inmanente a ella, y desde esta inmanencia[33], es capaz de dar cuenta de la trascendencia[34] o, en otras palabras, de la posibilidad del conocimiento acerca del mundo.

---

31 HUSSERL, E. (1925): *Fenomenología...*, 35.

32 Las reducciones fenomenológicas serán tratadas en el título que sigue, pero son las siguientes: (1) la reducción fenomenológica que desprende todo lo empírico y se queda con la pura vivencia; por ejemplo, del acto de conocer empírico deja el objeto conocido y se queda con la pura vivencia de la percepción; (2) la reducción eidética, que desprende de la vivencia toda particularidad, quedándose con la vivencia en general (en el ejemplo, con la vivencia de la percepción en general); (3) la reducción trascendental, que desprende de la vivencia universal el dato de la existencia, quedando la estructura trascendental y (4) la reducción filosófica, que es la suspensión de juicio sobre toda opinión filosófica de la tradición. También existe (5) la reducción intersubjetiva, que desprende de la estructura pura de la vivencia toda referencia a un yo puro y la abre a la intersubjetividad trascendental. Cf. HUSSERL, E. (1907): *La idea de la fenomenología. Cinco Lecciones*. FCE, México 1982.

33 La inmanencia debe entenderse aquí como permanencia *a priori* en la razón: las estructuras puras de la razón son inmanentes a ella. Es lo que llamaba Kant la "espontaneidad" de la razón.

34 La trascendencia debe entenderse aquí como la existencia *a posteriori*, fuera de la razón, y, por tanto, extramental. Todo el problema del conocimiento se reduce a la posibilidad de que nuestro conocimiento del mundo real y trascendente, es decir, objetivo, sea fundado a partir de las estructuras inmanentes de la razón trascendental, cuya verdad y existencia objetiva es un *factum* indubitable desde Descartes. La crisis de las ciencias se da, precisamente, cuando pierde sentido la verdad de la inmanencia del *Cogito* y, por tanto, la posibilidad de la razón para alcanzar la verdad, esto es, el escepticismo: "La pérdida, por parte del hombre, de esta fe significa nada más y nada menos que la pérdida de la fe en sí mismo, en el ser verdadero que le es propio, un ser que no posee ya desde siempre, que no posee ya desde la mera evidencia del "yo soy" sino que sólo tiene y sólo puede tener como propio luchando siempre por su verdad, luchando por hacerse a sí mismo verdadero, y en el marco de esa lucha" (HUSSERL, E. [1936]: *La crisis de las ciencias europeas*, § 5, 13).

El método fenomenológico intenta dar cuenta del enigma de la subjetividad, que se explicita en la *Idea* (1907) como el problema de la superación desde la inmanencia del acto de conocer de esta propia inmanencia hacia la trascendencia de los objetos reales y existentes objetivamente:

> Si observamos de más cerca qué es tan enigmático y qué nos pone en perplejidad en las reflexiones que primero se ofrecen sobre la posibilidad del conocimiento, vemos que es la trascendencia de este. Todo conocimiento natural, tanto el precientífico como, desde luego, el científico, es conocimiento que objetiva trascendentemente; pone objetos como existentes; se alza con la pretensión de alcanzar cognoscitivamente situaciones objetivas que no 'están dadas en el verdadero sentido' en él, que no le son inmanentes.[35]

Todo el método fenomenológico estará orientado, a través de las reducciones antes mencionadas, a captar intuitivamente[36] la estructura *a priori* e inmanente del fenómeno y, desde la intencionalidad de esta, a saber, de su estructura inmanentemente referida a un objeto, dar cuenta trascendentalmente de su realidad objetiva y trascendente.

La fenomenología, siendo, en primer lugar, un método, no es solamente un método. También es una "ciencia apriórica"[37] que posibilita la posibilidad de la filosofía como "ciencia estricta". En efecto, en sintonía con la *Crítica* de Kant, Husserl sostiene que la fenomenología, como ciencia, está llamada a esclarecer los contenidos aprióricos[38] de toda ciencia posible y, por tanto, de toda metafísica.

Estos contenidos aparecen en la estructura intencional de la razón y perfilan el conjunto de objetos y de interrelaciones que nos permiten acceder a la verdad de lo real. De esta manera, de la fenomenología como método surge la fenomenología como ontología general y, de ella, el conjunto de conceptos y relaciones que están a la base de toda ciencia posible.

En lo que sigue, intentaremos describir brevemente el método fenomenológico (3.4.2) y la ontología formal que se desprende de él (3.4.3), para

[35] Husserl, E. (1907): *Idea*..., 45.
[36] La intuición eidética o esencial será tratada en el próximo título.
[37] Cf. Husserl (1935): *Fenomenología*..., 35.
[38] Nótese la diferencia con Kant, que no admitiría un *a priori* material, sino puramente formal.

mostrar cómo es posible fundamentar fenomenológicamente la metafísica como saber estricto.

Síntesis

1. La fenomenología surge como método y como ciencia, ante el "enigma de la subjetividad", es decir, ante el problema de fundamentar el conocimiento natural (precientífico y científico) desde un principio trascendental.
2. Este problema se formula en términos de la superación de la inmanencia de la razón (conciencia trascendental) hacia la trascendencia del objeto real para establecer un método apriórico para fundar una metafísica posible.
3. El contexto de este esfuerzo es, en general, la crisis de la razón moderna y, en particular, la pretensión del psicologismo de fundar las ciencias y toda metafísica posible.
4. El intento psicologista de fundamentación desemboca en la imposibilidad de fundar la verdad necesaria y universal pretendida por las ciencias y buscada, en su fundamento, por la metafísica. Desemboca, por tanto, en el relativismo escéptico.
5. La fenomenología está llamada, en Husserl, a fundamentar a la metafísica, validando trascendentalmente las estructuras, objetos y relaciones del ser del ente con la conciencia, basándose en la intencionalidad de la conciencia y en su capacidad de superar su inmanencia y fundar la trascendencia del objeto real de una manera apriórica y, por tanto, necesaria y universal.

3.4.2. El método fenomenológico como fundamento de la posibilidad de la metafísica

La crisis de las ciencias europeas es, para Husserl, la expresión de una crisis más radical: la crisis de la razón y de la capacidad de fundamentar en ella una ciencia universal, la metafísica, que dé cuenta del fundamento de las ciencias particulares, tanto de las ciencias de la naturaleza como de las ciencias del espíritu.

Esta crisis de fundamento ha hecho que las ciencias, aun manteniendo su éxito en el campo de sus respectivos objetos particulares, hayan perdido la referencia con la existencia misma del hombre, existencia dispuesta naturalmente al sentido y, por tanto, a la totalidad del ser[1].

Para superar la crisis, Husserl propone la existencia de un método específico llamado a fundar toda metafísica posible y, desde ella, toda ciencia en su universalidad y necesidad. Este método es el método fenomenológico. En él se busca, a través de un procedimiento basado en sucesivas reducciones, la estructura esencial de una vivencia que, referida trascendentalmente a un fenómeno, permite alcanzar la objetividad "de las cosas mismas", de un modo necesario y universal.

De este modo, se intenta superar la pura inmanencia trascendental de la conciencia y, en ella y desde ella, alcanzar la trascendencia efectiva (actual y real) del mundo. Esta superación está basada, como se verá en lo que sigue, en la resignificación de la intencionalidad de la conciencia trascendental: la conciencia es un éxtasis trascendental, una "salida de sí", una "ex-sistencia".

Esta apertura, siendo inmanente, es pura posibilidad y capacidad de trascendencia y, por tanto, la posibilidad de alcanzar la trascendencia de lo real efectivo que es extrínseco a ella y constituirlo para ella, de esta manera, en un objeto propiamente tal.

En efecto, el método fenomenológico supera, de este modo, la clausura de la metafísica[2]. Por una parte, supera la clausura hegeliana porque la conciencia trascendental es salida de sí trascendental que no construye el objeto efectivo

[1] "Las cuestiones que excluye por principio son precisamente las más candentes para unos seres sometidos, en esta época desventurada, a mutaciones decisivas: las cuestiones relativas al sentido o sinsentido de esta entera existencia humana (...) ¿Qué tiene la ciencia que decirnos sobre la razón y sinrazón, qué sobre nosotros, los seres humanos en cuanto sujetos de esta libertad?" (Husserl, E. [1936], *La crisis de las ciencias europeas*, § 2, 6).

[2] Cf. Husserl (1925): *Fenomenología...*, 3. Fenomenología trascendental y filosofía como ciencia universal en fundamentación absoluta, §§ 11-16, 65-73.

real sino que lo aprehende esencialmente. Por otra, supera la clausura kantiana, en tanto que es posible, a través del método fenomenológico, específicamente a través de la intuición eidética, llegar a la esencia (*noumeno*) del objeto real, ya sea efectivo o posible[3].

De esta manera, es posible superar las contradicciones y unilateralidades que han hecho imposible a la metafísica como ciencia estricta y abrir el camino para una ciencia apriórica del conjunto de todos los objetos reales (posibles y actuales o efectivos), constituyendo así una ontología general, comienzo de toda metafísica como saber estricto[4].

Para describir la fundamentación de la metafísica de este método será necesario estudiar: (a) la estructura intencional de la conciencia; (b) el proceso de las reducciones que constituyen la superación de la inmanencia de la conciencia y (c) la intuición eidética como acceso al ser real del ente y, por tanto, como fundamento de la ontología formal.

a. La estructura intencional de la conciencia trascendental

El método fenomenológico se basa en la convicción, fruto del diagnóstico acerca del relativismo escéptico que contiene el psicologismo, de que las

[3] Es importante recordar aquí la distinción entre ente real, aquel que puede ser pensado sin contradicción, y ente efectivo o actual, es decir, aquel ente que, siendo posible, existe efectivamente fuera de la mente. Se llama "efectivo" por su realidad extramental y "actual" porque no es "potencial" o "meramente posible". Del ente real, posible y efectivo, existen dos tipos de conceptos: el concepto formal, que es el *acto* mediante el cual la razón *se representa* tal ente y el concepto objetivo, que es *el contenido representado* en el concepto formal. Por ejemplo, tal árbol determinado (por ejemplo, un pino) es un ente real y actual, de hecho es actual porque es posible. De tal árbol hay un concepto formal –la *idea* de árbol– que siempre es un acto del intelecto que aprehende la esencia del *árbol* en general, que es su concepto objetivo. De este modo, todo concepto formal es siempre particular y verdadero, dado que es en cada caso, un acto positivo de la razón que concibe. En cambio, el concepto objetivo puede ser particular o universal y verdadero o falso, siguiendo la relación que establece la razón con el ente que conoce. Si tal árbol está realmente en el jardín y se dice: "tal árbol está en el jardín", entonces, el juicio que contiene al concepto objetivo, que en este caso es particular (dado que tal árbol es un árbol particular), es verdadero. Si no está, el juicio es falso. Por otra parte, el concepto objetivo puede, a diferencia del concepto formal, designar esencias no existentes pero posibles, como son las privaciones (por ejemplo, la "ceguera" que, formalmente es un concepto verdadero, pero que, objetivamente, expresa una privación que es una ausencia de un ente, o de una cualidad, efectiva o actual). Para esta distinción en su génesis, cf. *Met.* 5, 7, 1017 b 1-5 y Suárez, F. (1597): *Disputaciones Metafísicas*, II y III.

[4] Cf. Husserl, E. (1925): *Fenomenología...*, § 11, 65-66 y §15, 69-70.

ciencias naturales y las ciencias del espíritu se mueven en una actitud espiritual natural que no está preocupada de la crítica del conocimiento[5].

Sin embargo, esta crítica es fundamental, como ya vio Kant, para fundamentar de modo apodíctico (es decir, demostrativo) la pretensión de cientificidad estricta de toda ciencia y, en particular, de la ciencia universal o metafísica.

La actitud natural contiene toda nuestra relación con el mundo de la naturaleza y, por tanto, conforma nuestra experiencia. Esta relación, en el orden del conocimiento, se expresa de una manera eminente –aunque no única[6]– en la percepción, ya sea sensible o intelectual, de la realidad. De este modo, el conocimiento se presenta como un "hecho de la naturaleza":

> El conocimiento es un hecho de la naturaleza; es una vivencia de unos seres orgánicos que conocen; es un *factum* psicológico. Como cualquier *factum* psicológico, puede ser descrito según especies y formas de enlace, e investigando sus relaciones genéticas. De otra parte, el conocimiento, por esencia, *es conocimiento de un objeto*, y lo es merced al *sentido* que le es inmanente, con el cual se *refiere* a un objeto. El pensamiento natural se ocupa también de esos aspectos.[7]

Este hecho de la naturaleza, en tanto que es un hecho (*factum*) psicológico, puede ser descrito en términos psicológicos: un objeto empírico (actual) es conocido cuando un concepto es referido a él a través del sentido[8]. De esta forma, el conocimiento queda definido en una triple relación: la vivencia del conocimiento (en este caso, la percepción), la significación (el sentido) y el objeto (actual, la cosa conocida), como es posible de ver en el siguiente esquema:

[5] "En lecciones de cursos pasados he distinguido la ciencia natural y la ciencia filosófica. La primera brota de la actitud espiritual natural; la segunda, de la actitud espiritual filosófica. La actitud espiritual natural no está aún preocupada por la crítica del conocimiento" (Husserl, E. [1907], *Idea...*, 25).

[6] En efecto, existen la vivencia de la percepción, pero también la de la valoración (de donde surge, por ejemplo, la ética material de los valores de M. Scheler); la de la empatía; la del recuerdo, etc. La conciencia, que había sido reducida por la pura razón, encuentra en la fenomenología una ampliación fundamental. Esta ampliación vinculará el método fenomenológico, y su ontología, con el mundo de la vida y, por tanto, se orientará a superar la aporía entre el sentido de la existencia humana en el mundo y el sentido de las ciencias.

[7] Husserl, E. (1907): *Idea...*, 28.

[8] Se debe entender aquí el sentido como la referencia a un objeto: por ejemplo, Carlos V de Alemania y Carlos I de España son dos sentidos que se refieren a un mismo sujeto (objeto actual o efectivo): el emperador y que, por tanto, tienen (o refieren a) un solo concepto objetivo.



El *factum* psicológico del conocimiento muestra que existe una correlación entre la vivencia del conocimiento, el sentido y el objeto. Sin embargo, esta correlación, que es un *factum* en la actitud natural, es un problema hondo y difícil para la actitud filosófica que busca su condición de posibilidad trascendental[9], su estructura invariante y *a priori* y, por tanto, su necesidad y universalidad para todo sujeto cognoscente.

> El conocimiento, en todas sus formas, es una vivencia psíquica; es conocimiento del sujeto que conoce. Frente a él están los objetos conocidos. Pero ¿cómo puede el conocimiento estar cierto de su adecuación a los objetos conocidos? ¿Cómo puede trascenderse y alcanzar fidedignamente los objetos? Se vuelve un enigma el darse de los objetos de conocimiento en el conocimiento, que era cosa consabida para el pensamiento natural.[10]

La inmanencia del sujeto se enfrenta a la trascendencia del objeto de una manera insuperable para la actitud natural y, por tanto, para toda explicación psicológica y empírica del problema del conocimiento. En efecto, el conocimiento es la correlación cierta, adecuada y fidedigna entre el objeto y el sujeto[11]. Sin embargo, es imposible que de la estructura de un sujeto empírico pueda establecerse una relación universal y necesaria con un objeto empírico:

> ¿De dónde sé, o de dónde puedo saber a ciencia cierta yo, el que conoce, que no existen sólo mis vivencias, estos actos cognitivos,

9 "Pero precisamente la correlación entre vivencia de conocimiento, significación y objeto (esta correlación a que acabamos de aludir a efectos de contraponer la psicología del conocimiento, la lógica pura y las ontologías) es la fuente de los problemas más hondos y difíciles, la fuente –dicho en una palabra– del problema de la posibilidad del conocimiento" (Husserl, E. [1907]: *Idea...*, 28-29).

10 Husserl, E. (1907), *Idea...*, 29.

11 Esta es la definición tradicional de verdad: *adecuatio intellectus et res*.

> sino que también existe lo que ellas conocen, o que en general existe algo que hay que poner frente al conocimiento como objeto suyo?[12]

No sólo el conocimiento precientífico está cuestionado en su objetividad, sino que, radicalmente, todo conocimiento que comienza por la actitud natural.

La filosofía debe proceder con un método nuevo respecto a este nuevo problema: la dimensión de la actitud filosófica, *a priori* y trascendental, que es la única capaz de asegurar la objetividad del conocimiento y, por tanto, la posibilidad de la metafísica como fundamento de todas las ciencias, tanto del espíritu como de la naturaleza[13]. Este método es el método fenomenológico y su raíz es la evidencia del acto de pensar (*cogitatio*).

El razonamiento procede de esta manera: todo conocimiento requiere de un conocimiento preexistente; si no lo hubiera, no habría conocimiento alguno[14]. Si este conocimiento procede de la experiencia a través de la actitud natural, como pretende el psicologismo, entonces es incapaz de fundamentar la objetividad de las ciencias y de la metafísica. Sin embargo, si no procede de la experiencia, debe ser un conocimiento que la razón se dé a sí misma de modo inmanente[15].

Ya Descartes había comenzado el movimiento trascendental de la metafísica con esta certeza: solamente el acto de saber (el "Yo pienso"/*Cogito*) es

12 HUSSERL, E. (1907), *Idea*..., 29.

13 "Es claro que no puede en absoluto decirse que la filosofía (que se inicia con la crítica del conocimiento y que radica, con todo lo que además es, en la crítica del conocimiento) tiene que orientarse metódicamente (¡o hasta en cuanto a su objeto!) por las ciencias exactas (...). La filosofía, repito, se encuentra, frente a todo conocimiento natural, en una *dimensión nueva*, y a esta nueva dimensión, por más que tenga –como ya lo indica el modo figurado de hablar– conexiones esenciales con las dimensiones antiguas, le corresponde un *método nuevo* (nuevo en su fundamento mismo), que se contrapone al método "natural"" (HUSSERL, E. [1907]: *Idea*..., 36).

14 Esta es la paradoja de Men. 80 c-d y es enfrentada por Aristóteles en An. *Post.* 2, 19 y *Met.* 3, 1.

15 "Ahora bien, querría yo decir lo correcto en todo esto que es que al comienzo no puede valer ningún conocimiento como dado sin más de antemano. Pero si a la crítica del conocimiento no le está permitido aceptar de buenas a primeras ningún conocimiento, entonces puede comenzar dándose ella a sí misma conocimiento, y, naturalmente, conocimiento que ella no fundamenta, no infiere lógicamente –lo cual exigiría conocimientos inmediatos, que tendrían que estar dados antes–; sino conocimiento que muestra inmediatamente ella y que es de tal índole que excluye, con absoluta claridad e indudablemente, toda duda sobre su posibilidad, y no contiene absolutamente nada del enigma que había dado ocasión a todos los embrollos escépticos" (HUSSERL, E. [1907], *Idea*..., 43).

indudable y cierto cada vez que se pronuncia o se concibe en el entendimiento[16]. Este acto de saber es inmanente al conocimiento, le pertenece de modo *a priori*. De esta manera, la razón se da ella misma un conocimiento que fundamenta todo otro conocimiento. Sin embargo, el problema del *Cogito* cartesiano era, como vio Kant, que esta inmanencia no era puramente trascendental, dado que se realizaba en una *res cogitans*[17] que contenía ideas innatas que permitían unir la inmanencia de la razón con la trascendencia de la *res extensa*, es decir, del mundo extramental y, por tanto, de los objetos actuales o efectivos.

Kant suple esta deficiencia con la doctrina de la apercepción trascendental[18], donde el *Cogito* cartesiano es considerado en su condición trascendental como unidad originaria de apercepción. Sin embargo, esta unidad originaria es, al mismo tiempo, una unidad analítica y completa (inmanente) y es síntesis de la variedad dada en la intuición (trascendente)[19]. ¿Cómo superar, nuevamente, este abismo entre inmanencia de la razón y trascendencia de la experiencia?

La respuesta de Husserl será que hay que profundizar en la estructura de la inmanencia trascendental de la conciencia para descubrir, en ella, su forma fundamental, esto es, de su intencionalidad:

> Habría ahora que mostrar con más precisión que es la inmanencia de este conocimiento[20] lo que lo hace apropiado para servir primero de punto de partida de la teoría del conocimiento; y luego, que, gracias a esta inmanencia, que está libre de aquella calidad de enigmático que es la fuente de todas las perplejidades escépticas; finalmente, todavía, que la inmanencia es, en general, el carácter necesario de todo conocimiento de la teoría del conocimiento, y que no sólo al comienzo, sino siempre, el tomar algo prestado de la esfera de la trascendencia (...) es un *nonsens*.[21]

16 Cf. DESCARTES, R., *Meditaciones...*, II, 1-5; *Supra.*, 3.2.
17 Cf. DESCARTES, R., *Meditaciones...*, II, 6-19.
18 Cf. KANT, E., *Crítica de la Razón Pura*, Deducción trascendental, §§ 15-18, B 130-140.
19 "El principio de la necesaria unidad de apercepción es, a su vez, idéntico y constituye, por tanto, una proposición analítica, pero expresa la necesidad de efectuar una síntesis de la variedad dada en la intuición, síntesis sin la cual es imposible pensar aquella completa identidad de la autoconciencia" KANT, I., *Crítica de la Razón Pura*, § 16, B 135.
20 HUSSERL, E. (1907): *Idea...*, 43-44; El conocimiento de la *cogitatio*.
21 Esto es, un "sin sentido".

El problema fundamental es, entonces, mostrar cómo el conocimiento de la *cogitatio* –que es inmanente– es capaz de fundamentar el conocimiento de la trascendencia, desde su propia inmanencia[22].

> Mirada más atentamente, por cierto, la trascendencia tiene un doble sentido. Puede querer decir, de una parte, el no-estar-contenido-como-ingrediente en el acto de conocimiento del objeto de conocimiento, de modo que por "dado en el verdadero sentido" o "dado inmanentemente" se entiende el estar dado como ingrediente (...). Todavía hay, sin embargo, otra trascendencia, cuyo opuesto es otra inmanencia completamente diferente, a saber: el darse de modo absoluto y claro, el darse a sí mismo en el sentido absoluto.[23]

En este punto, Husserl distingue dos sentidos de trascendencia: en el primero, el objeto del conocimiento no es ingrediente del acto del conocimiento, es trascendente a él (trascendencia 1). En el segundo, el objeto del conocimiento que no es evidente por sí mismo, sino que depende de una evidencia inmanente para obtener su certeza (trascendencia 2)[24].

Frente a estos dos sentidos de trascendencia existen dos tipos de inmanencia: frente a la primera, lo inmanente es lo que es "*un ingrediente de la vivencia del conocimiento*" (inmanencia 1); frente a la segunda, lo inmanente es lo que "*se da de un modo absoluto y claro*" (inmanencia 2).

Es notable que el primer par de trascendencia-inmanencia es un par referido a la experiencia del conocimiento: vivencia y objeto; el segundo par, es un par referido a su donación *a priori*. La pregunta que define el problema del conocimiento y, por tanto, el problema de la posibilidad de la metafísica y de las ciencias particulares es: ¿cómo es posible pasar de la trascendencia 1 –que proviene de la experiencia y *es a posteriori*– a la inmanencia 2 –que proviene de la razón y es *a priori*–? ¿Posee la inmanencia 2 una estructura tal

[22] "Si observamos de más cerca qué es tan enigmático y qué nos pone en perplejidad en las reflexiones que primero se ofrecen sobre la posibilidad del conocimiento, vemos que es la trascendencia de este. Todo el conocimiento natural, tanto el precientífico como, desde luego, el científico, es conocimiento que objetiva trascendentemente; pone objetos como existentes; se alza con la pretensión de alcanzar cognoscitivamente situaciones objetivas que no están 'dadas en el verdadero sentido' en él, que no le son inmanentes" (HUSSERL, E. [1907]: *Idea*..., 45).

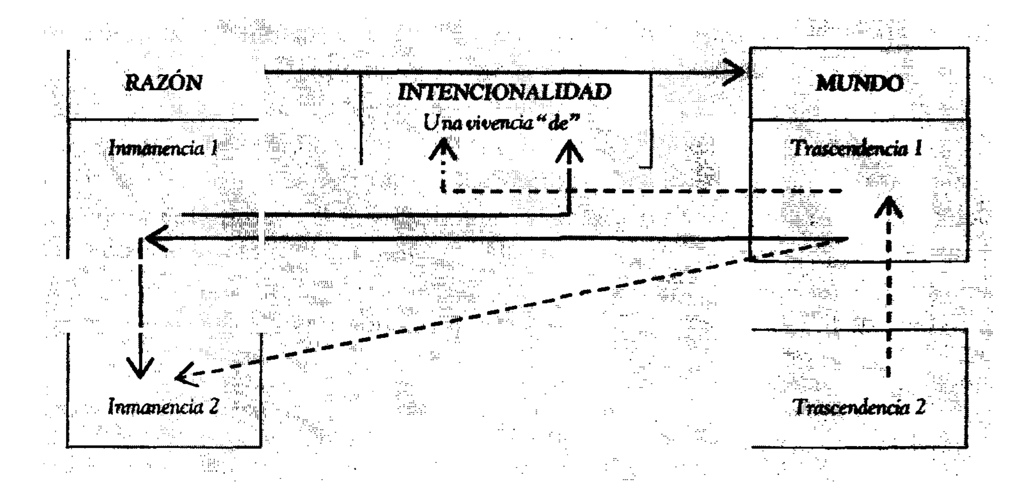
[23] HUSSERL, E. (1907): *Idea*..., 45-46.

[24] "Es trascendente en este sentido todo conocimiento no evidente, que miente o pone, sí, lo objetivo, pero no le ve él mismo" (HUSSERL, E. [1907]: *Idea*..., 46).

que pueda fundar la donación absoluta y clara de un objeto perteneciente a la trascendencia 1?

> Entiéndase la trascendencia en uno u otro sentido o, al principio, en sentido equívoco, en cualquier caso ella es el problema inicial y guía de la crítica del conocimiento; ella es el enigma que ataja el paso al conocimiento natural y constituye el impulso para las nuevas investigaciones.[25]

La respuesta de Husserl es que es posible, dado que la trascendencia 1 siempre puede ser recibida de modo invariante por la inmanencia 1 y esta, a su vez, está fundamentada en la inmanencia 2: todo objeto efectivo y actual (trascendencia 1) es conocido en "una vivencia de tal objeto" (inmanencia 1), pero esta vivencia tiene una estructura trascendental que hace posible el conocimiento de todo objeto de las características de ese objeto efectivo y actual. De este modo, la trascendencia es fundamentada desde la inmanencia de la estructura de la razón. Esta línea que va desde la razón inmanente al mundo trascendente es la intencionalidad, como es posible de ver en el siguiente cuadro:



[25] HUSSERL, E. (1907): *Idea...*, 47.

La intencionalidad es la estructura invariante y *a priori* de toda razón en tanto que es un conocimiento "de" un objeto (trascendencia 2). Es por tanto, una propiedad casi universal de todas las vivencias (trascendencia 1) que, en tanto que vivencias, son "vivencias de". Sin embargo, este "de" intencional, es una estructura inmanente, un ingrediente de todo acto de conocimiento (inmanencia 1) y, por tanto, en su captación esencial, una donación absoluta y clara (inmanencia 2).

Así se anuncia la estructura fundamental que estará a la base de la relación entre razón y mundo y, por tanto, de la posibilidad de la metafísica como ontología formal o teoría de todos los objetos reales. Esta estructura es la relación intencional entre la inmanencia de la conciencia y la trascendencia del objeto.

La intencionalidad caracteriza la conciencia y permite mostrar cómo el conjunto de las vivencias es tal en y desde la corriente de la conciencia. De este modo, la intencionalidad de las vivencias es el correlato de la unidad de la conciencia:

> La intencionalidad es lo que caracteriza la conciencia en su sentido pleno y lo que autoriza designar a la vez a la corriente entera de las vivencias como corriente de conciencia y como unidad de una conciencia[26].

La vivencia de un objeto –sea este efectivo o posible– es siempre "una vivencia de" y, estando en el plano de la trascendencia 2; siempre y en cada caso, una manifestación de la inmanencia 2, es decir, de una estructura que es, a *priori*, un ingrediente de toda vivencia en tanto que es una *cogitatio*[27]. Es desde este punto de vista que se puede comprender la definición que ofrece Husserl de intencionalidad: "*Entendemos por intencionalidad la peculiaridad de las vivencias 'de ser conciencia de algo*'"[28].

Esta peculiaridad de las vivencias cogitativas manifiesta la estructura trascendental de la conciencia en su ir inmanente hacia el objeto del "de" propio de la vivencia. La intencionalidad tiende un puente que debe ser asegurado por las reducciones entre la trascendencia 1 –que no es dada en ese plano de

26 HUSSERL, E. (1913): *Ideas* I..., § 84, 198.

27 Husserl sostiene que pueden existir vivencias no intencionales, pero estas no son *cogitatios* y, por tanto, son irrelevantes para el planteamiento y la resolución del enigma de la trascendencia del conocimiento. La estructura universal de las vivencias es la temporalidad, cf. HUSSERL, E. (1913): *Ideas* I..., § 81: *El tiempo fenomenológico y la conciencia del tiempo*.

28 HUSSERL, E. (1913): *Ideas* I..., § 84, 199.

modo absoluto (trascendencia 2)– y la inmanencia 2, que es la donación plena a la conciencia de una estructura suya (inmanencia 1). Así, la intencionalidad expresa y realiza ese "correlato" que es la condición de posibilidad de la trascendencia del objeto y de su posibilidad de conocimiento inmanente:

> En todo cogito actual, una mirada que irradia el yo puro se dirige al objeto que es el respectivo correlato de la conciencia, a la cosa, al estado de cosas, etc., y lleva a cabo la muy diversa conciencia de él.[29]

Ese correlato entre intencionalidad de la vivencia (que se da en el plano de la trascendencia) y la mirada que irradia el yo puro (que se da en el plano de la inmanencia) hace posible la solución del enigma de la subjetividad y pone al concepto de intencionalidad en el fundamento del método fenomenológico en su esfuerzo por fundamentar el problema del conocimiento y, desde él, el problema de la posibilidad de la metafísica, entendida como la ciencia primera de todos los objetos reales: todos los objetos que se dan a la conciencia como posibles de una *cogitatio*, en tanto que son reales[30].

b. Las reducciones como método y la fundamentación de la metafísica como ciencia

Luego de ponderar el fundamento de la posibilidad fenomenológica de la metafísica en el planteamiento y solución del problema trascendental de la trascendencia del conocimiento, será necesario mostrar el método que permite alcanzar esa trascendencia en la inmanencia de la conciencia. Este método, llamado de las reducciones, permitirá pasar, en primer lugar, de la actitud natural a la actitud filosófica (1. reducción fenomenológica), de la vivencia particular a la vivencia universal (2. reducción eidética), de la existencia de esta vivencia a su condición de posibilidad trascendental (3. reducción trascendental) y de la estructura del yo puro a una estructura intersubjetiva (4. reducción intersubjetiva). Husserl plantea la reducción filosófica, que consiste en suspender el juicio sobre toda la tradición anterior para atenerse sólo al fenómeno.

El método fenomenológico consiste en un proceso mediante el cual sea posible acceder a la trascendencia del objeto desde la inmanencia de la

[29] Husserl (1913): *Ideas* I..., § 84, 199.

[30] "Tomado con la amplitud indeterminada en que lo hemos tomado, [la intencionalidad] es un concepto inicial y fundamental totalmente indispensable al comienzo de la fenomenología" (Husserl [1913]: *Ideas* I..., § 84, 202).

conciencia. Este acceso posee un correlato trascendente en la estructura de la intencionalidad de las vivencias.

La intencionalidad de las vivencias cogitativas muestra una estructura inmanente de la conciencia del yo puro: su apertura al objeto.

La apertura al objeto se completa en la intuición eidética como donación plena del sentido de la idea del objeto. Ella requiere de un complejo proceso crítico de depuración. Este proceso intenta suspender el juicio –realizar lo que los antiguos llamaron la *epoché*– respecto a las condiciones que describen la trascendencia del objeto de la vivencia. Las condiciones son: su condición de objeto de la vivencia, su particularidad, su existencia y su ser dada –la vivencia– a una conciencia.

En efecto, todo objeto de una vivencia es un objeto real (efectivo o posible) que genera la vivencia[31]; todo objeto es vivenciado en su particularidad e individualidad[32]; todo objeto es vivenciado en cuanto que existe y, finalmente, todo objeto es vivenciado como dado a una conciencia. El proceso de las reducciones consiste en la reducción crítica de cada una de esas condiciones para extraer la estructura pura (inmanente) que subyace a cada vivencia que es trascendente. De este modo, comienza el trabajo de la fenomenología y, en él, comienza el trazado de los objetos reales y, por tanto, el mapa de la ontología formal.

1. La reducción fenomenológica:

> A todo fenómeno psíquico corresponde, pues, por la vía de la reducción fenomenológica, un fenómeno puro, que exhibe su esencia inmanente (singularmente tomada) como dato absoluto. Toda posición de una "realidad efectiva no inmanente", no contenida en el fenómeno

[31] Por ejemplo, la vivencia de la percepción sensible "visión", es siempre la visión de "algo".

[32] Esto es evidente en el caso de una vivencia de un objeto efectivo o actual; sin embargo, vale también para un objeto que es una idea. Esto se demuestra apelando a la distinción entre concepto objetivo y concepto formal. En efecto, siempre el concepto formal, que es el acto de concebir en el entendimiento, es un acto particular y verdadero, aunque el contenido (concepto objetivo) sea un universal (como en el caso de la idea de humanidad) o inexistente efectivamente (como en el caso de una privación, por ejemplo, la ceguera, que tiene un concepto objetivo que no refiere a un objeto efectivo, sino a una privación).

> aunque mentada en él y, al tiempo, no dada en el segundo sentido[33], está desconectada, o sea, suspendida.[34]

La reducción fenomenológica suspende toda referencia a la trascendencia y, de esta manera, se evita la confusión entre la *cogitatio* y mi *cogitatio* y, sobre todo, entre el fenómeno psicológico (la vivencia en su trascendencia) y el fenómeno puro (en su inmanencia)[35]. De este modo, el resultado de la reducción fenomenológica es el fenómeno puro, desconectado de la trascendencia del fenómeno psicológico[36].

2. La reducción eidética. Mediante ella, se suspende la particularidad del fenómeno puro y se accede a su esencia (*eîdos*) que es universal. No se trata ya de tal o cual fenómeno (por ejemplo, de tal o cual percepción), sino de la estructura eidética (esencial e invariante) del fenómeno puro de la percepción, de este modo:

> (...) todo campo de experiencia posible cerrado en sí permite *eo ipso* la transición universal de la facticidad a la forma esencial (*eîdos*).[37]

[33] En el sentido segundo de inmanencia, es decir, en el de la donación absoluta, cf. Husserl, E. (1907): *Idea...*, 46.

[34] Husserl, E. (1907): *Idea...*, 55.

[35] "Precisamos, sin embargo, afianzar esto por medio de la reducción gnoseológica [a la que se le llamará también reducción fenomenológica], cuya esencia metódica vamos a estudiar en concreto por primera vez. Necesitamos de la reducción en este punto, para no confundir la evidencia de la existencia de la *cogitatio* con la evidencia de que existe mi *cogitatio*, o con la evidencia del *sum cogitans* o algo similar. Hay que precaverse de la fundamental confusión del fenómeno puro en el sentido de la fenomenología con el fenómeno psicológico, objeto de la ciencia natural llamada psicología" (Husserl, E. [1907]: *Idea...*, 54).

[36] "Se requiere, por tanto, una consecuente *epoché* por parte del fenomenólogo si quiere alcanzar su conciencia como fenómeno puro, singularmente, pero también como el todo de su vida pura. Esto es, en la ejecución de la reducción fenomenológica, debe inhibir de toda simultánea ejecución de las posiciones objetivas puestas en acción en la conciencia irreflexiva, e impedir con ello que penetre en sus juicios el mundo que para el 'existe' directamente. La respectiva experiencia de esta casa, de este cuerpo, de un mundo en general, es y sigue siendo, sin embargo, según su contenido esencial propio, esto es, inseparablemente, experiencia 'de esta casa', 'de este cuerpo', 'de este mundo', y así que esté dirigido a objetos" (Husserl, E. [1925]): *Fenomenología...*, 43).

[37] Husserl, E. (1925): *Fenomenología...*, 43.

A través de la reducción eidética el fenómeno puro alcanza universalidad[38]. La reducción eidética procede a través de la variación imaginaria y concluye en la intuición eidética que alcanza la evidencia intelectual de la idea del fenómeno puro.

3. La reducción trascendental. Mediante ella, se suspende el coeficiente de existencia del fenómeno puro. No se trata ya de un fenómeno puro en su estructura universal en cuanto existente, sino en su puro darse inmanente a la conciencia. La reducción trascendental supera la actitud natural y abre paso a la actitud filosófica:

> (...) así pues, mientras el psicólogo, dentro del mundo naturalmente válido para él, reduce la subjetividad puramente anímica –en el mundo–, el fenomenólogo trascendental reduce por medio de su *epojé* absolutamente universal esta subjetividad psicológicamente pura a la subjetividad trascendentalmente pura, a aquella que lleva a cabo y pone en vigencia en sí la apercepción objetivante, alma de realidades animales[39].

Mediante esta reducción surge el Yo trascendental que difiere del yo natural que es apercibido como "alma". En efecto, este polo puro del Yo es la condición de posibilidad del fenómeno puro y es, entonces, mostrado fenomenológicamente[40].

4. La reducción intersubjetiva. Mediante ella, se suspende la referencia del fenómeno puro trascendental al Yo Puro individual (el polo *Ego*)[41] y se refiere a un horizonte de polaridades que inaugura un campo de conciencia, del cual el corriente empírico de las conciencias posibles es un correlato trascendente[42].

38 "Si la reducción fenomenológica procuró el acceso a los "fenómenos" de la experiencia interna real y luego también de la posible, entonces el método de la "reducción eidética" fundado en ella, procura el acceso a las configuraciones esenciales universales invariantes de la esfera puramente anímica en su totalidad" (Husserl, E. [1925]: *Fenomenología*..., 46).

39 Husserl (1925): *Fenomenología*..., 60.

40 Y no postulado como necesidad de la síntesis de la apercepción como en Kant.

41 El polo *Ego* es el fundamento del fenómeno puro. Se trata de un centro puro de referencia que es el punto de partida del fenómeno puro. La reducción intersubjetiva supera esa única polaridad e inscribe al fenómeno puro en un campo intersubjetivo.

42 "Y de nuevo, el yo trascendental y la comunidad trascendental de yo, concebidos en la concreción plena de la vida trascendental, son igualmente paralelos trascendentales del yo

5. La reducción filosófica. Mediante ella, el fenomenólogo suspende, en su descripción, los contenidos filosóficos anteriores (tradiciones, escuelas, etc.) para atenerse al fenómeno mismo en su darse puro a la conciencia. Esto no quiere decir que no valore la tradición filosófica, pero la valora en su sentido más constructivo: como conjunto de verificaciones fenomenológicas. En efecto, la tradición filosófica vale, para el fenomenólogo, como un fenómeno, es decir, como un lugar donador de sentido en el cual pueden describirse fenómenos y objetos puros y, por tanto, válidos para toda escuela y en todo tiempo[43].

Una vez que se han realizado las respectivas reducciones, el fenomenólogo ha llegado a la descripción de la donación absoluta e invariante (inmanencia 2) no sólo de la idea del objeto conocido (trascendencia 1), sino además al polo de la inmanencia trascendental: el yo puro, que es un momento del polo intersubjetivo, condición trascendentalmente última del conocimiento[44].

Desde este punto de vista, la fenomenología da de sí el conjunto de todos los fenómenos trascendentalmente concebibles y, por tanto, se convierte en una ontología de todos los entes concebibles:

> La fenomenología como ciencia de todos los fenómenos concebibles, y por cierto, en cada caso en las configuraciones totales sintéticas únicamente en las cuales son concretamente posibles –las de los sujetos trascendentalmente singulares, vinculados en comunidades de sujetos– es *eo ipso* ciencia apriórica de todos los entes concebibles; pero no meramente del todo de lo que objetivamente es y de ningún modo en una actitud de positividad natural, sino, en su plena concreción, del ente en general, en tanto que extrae su sentido de ser y su validez de la constitución esencial correlativa.[45]

La actitud filosófica o trascendental, al salir de su inmanencia hacia la trascendencia de las cosas mismas, ha encontrado, de esta manera, el camino hacia una ontología entendida como una ciencia apriórica del ente en general,

---

y el nosotros en el sentido usual y psicológico, de nuevo concebidos concretamente como alma y como comunidad de almas con la correspondiente vida de conciencia psicológica" (Husserl, E. [1925]: *Fenomenología...*, 61).

43 Lo que concuerda con la idea de Husserl de una filosofía como ciencia estricta.

44 Es notable que en *La Crisis...* (1936) este polo intersubjetivo se desarrolla bajo la categoría del "mundo de la vida" como entelequia última de la historia de la razón que permite su objetivación y, por tanto, la constitución de la ciencia universal.

45 Husserl, E. (1925): *Fenomenología...*, 66.

entendido este como el conjunto de todos los entes concebibles. Ahora bien, esta concepción –que proviene de la *cogitatio*– no es, como en Kant, una determinación de las categorías puras sobre fenómenos, y antes, sobre impresiones sensibles informes; sino que proviene de la intuición eidética que, junto al proceso de la reducciones, obtiene la idea de los objetos.

Es así como no "construye" la entidad de los objetos reales (o concebibles) sino que la descubre en el arduo pero estricto proceso que constituye el método fenomenológico: la superación trascendental (fruto de la reducción trascendental) de la trascendencia del objeto efectivo, captado en su fenómeno puro (fruto de la reducción fenomenológica) que es universal (fruto de la reducción eidética) y que tiene como polo de referencia ya no el yo puro, sino una intersubjetividad trascendental (fruto de la reducción trascendental).

c. *La intuición eidética y el acceso a la constitución del objeto*

Todo el método fenomenológico está orientado, como hemos visto, a reconstruir el acceso "a las cosas mismas" desde un punto de vista trascendental. Esta reconstrucción pasa por el proceso de las reducciones.

El resultado de todas ellas es la solución del enigma de la subjetividad o de la trascendencia del conocimiento. Las reducciones "depuran" al ente real (posible o efectivo) de su particularidad (reducción eidética), de su donación en una vivencia (reducción fenomenológica), de su referencia a un sujeto (reducción intersubjetiva) y, lo más importante de todo, de su coeficiente existencial (reducción trascendental), es decir, de la consideración de toda existencia, obteniendo la forma trascendental que posee ahora la donación plena y absoluta de su sentido (inmanencia 2). Desde este punto de vista, y como ya se expuso más arriba, la solución de Husserl al problema de la trascendencia del objeto pasa por lograr que este se dé, el mismo, al modo en que se da a la conciencia la inmanencia 2, es decir, de un modo cierto, pleno y absoluto.

Esta donación plena no sólo supera el idealismo trascendental de Kant por cuanto considera una razón pura que es, estructuralmente, una "salida de sí misma" que se refleja en el "ser conciencia de" –cuyo correlato trascendente y psicológico es la intencionalidad de la vivencia– sino que, además, esta salida de sí no es puramente formal sino material. La razón pura de Husserl no es una estructura *a priori* que construye desde sí misma el objeto conocido, sino que intuye en él su estructura invariante o esencia (*eîdos*).

Esta es la gran diferencia entre Kant y Husserl: mientras el primero no admite la posibilidad de un *a priori* material, porque no acepta una intuición

intelectual de las esencias[46]; el segundo admite la posibilidad de un *a priori* material, porque sí acepta una intuición intelectual (*intuición eidética*) de las esencias.

Es así como en el pensamiento de Husserl, siguiendo la tradición de Aristóteles y Santo Tomás, se admite que el problema de la trascendencia no sólo se reduce al problema del *a priori formal* –esto es, a las estructuras que son "ingredientes" inmanentes de la razón– sino, además, que ese *a priori* formal debe ser unido con un *a priori* material, que proviene, a través de la intuición eidética, de la cosa misma como su *eîdos*.

Siguiendo a la tradición[47], Husserl distingue entre intuición empírica e intuición de la esencia. La intuición empírica corresponde al objeto real en su particularidad (por ejemplo, "este árbol"), la intuición eidética corresponde a su esencia o *eidos* definida por Husserl como sigue:

> Ante todo, designo "esencia" lo que se encuentra en el ser autárquico de un individuo constituyendo lo que él es.[48]

Como se ve, esta definición no es más que la reformulación de la definición de Aristóteles: esencia es aquello por lo cual el ente es lo que es[49].

De hecho, el ser del ente autárquico –entendido aquí como la sustancia– puede ser concebido como una idea, así, la intuición empírica de un ente se transforma en la intuición eidética de su esencia:

> Pero todo "lo que" es semejante puede "*transponerse en idea*". Una *intuición empírica* o individual puede convertirse en *intuición esencial* (*ideación*) posibilidad que, por su parte no debe considerarse como

46 Al menos no para el entendimiento finito: "Tampoco es necesario que limitemos el modo de intuir en espacio y tiempo al marco de la sensibilidad humana. Es posible que todo ser pensante finito coincida necesariamente con el hombre en este punto, aunque no podemos resolver esta cuestión. Pero no por esa validez general deja de ser sensibilidad, ya que no es intuición originaria (*intuitus originarius*), sino derivada (*intuitus derivatus*) y, por consiguiente, no se trata de una intuición intelectual. Por la razón antes mencionada, tal intuición parece convenir únicamente al ser primordial, jamás a un ser que, tanto desde el punto de vista de su existencia como de su intuir (modo que determina la existencia de este ser en relación a objetos dados) es dependiente. De todos modos, esta última observación a nuestra teoría estética debe ser considerada, no como una demostración, sino como una simple aclaración". (Kant, I. [1787]: *Crítica de la Razón Pura*, B 72, 90).

47 Y también a Kant, cf. la nota anterior.

48 Husserl, E. (1913): *Ideas I*..., § 3, 20.

49 Cf. *Met*. 7, 1.

> empírica sino como esencial. Lo intuido en este caso es la correspondiente esencia *pura* o *eidos*, sea la suma categoría, sea una división de la misma, hasta descender a la plena concreción.[50]

El núcleo de la cuestión es, entonces, el problema de la "transposición", es decir, el paso de la intuición empírica a la intuición intelectual. Esta transposición, en concreto, fue llamada por la tradición la "abstracción", es decir, el proceso mediante el cual la razón se hace de la esencia de la cosa, desmaterializando sus accidentes y accediendo a lo que ella, invariantemente es.

Sin embargo, el proceso de la intuición eidética no es inmediato. La captación de la estructura invariante de una cosa es un proceso riguroso de "variación", es decir, de consideración de todas las propiedades posibles de la cosa en cuestión. Esta consideración puede dar de sí una intuición adecuada, cuando se accede a una experiencia de modo completo y exhaustivo o una intuición inadecuada, cuando la donación de la esencia se da en sucesivas y parciales perspectivas. La mayoría de los casos presenta el segundo tipo de evidencia y esta es la razón del progreso de las ciencias, en las cuales la esencia de la cosa se da en un proceso de consideración de sus perspectivas[51].

Sea una intuición adecuada, o sea, inadecuada, ella da de sí una idea de naturaleza intencional que es el *a priori* material del conocimiento:

> La esencia (*eidos*) es un objeto de una nueva índole. Así como lo dado en la intuición individual o empírica es un objeto individual, lo dado en la intuición esencial es una esencia pura.[52]

Así como:

> "también la intuición esencial es rigurosamente intuición, como el objeto eidético es rigurosamente objeto. La generalización de la pareja

[50] Husserl, E. (1913): *Ideas* I..., § 3, 20.

[51] "Esta intuición en que la esencia se da, en casos originariamente, puede ser adecuada, como la que fácilmente podemos procurarnos, por ejemplo, de la esencia 'sonido'; pero puede ser también más o menos perfecta, 'inadecuada', y no sólo por respecto a una mayor claridad y distinción. Es inherente a la peculiar índole de ciertas categorías esenciales el que las esencias correspondientes sólo puedan darse 'por un lado', o por varios lados sucesivamente, pero nunca 'por todos lados'" (Husserl, E. [1913]: *Ideas* I..., § 3, 20).

[52] Husserl, E. (1913): *Ideas* I..., § 3, 21.

> de conceptos correlativos "intuición" y "objeto" no es una ocurrencia caprichosa, sino forzosamente requerida por la naturaleza de las cosas.[53]

El punto es capital, pues abre paso a la posibilidad de una ontología no meramente formal (como el conjunto de los objetos posibles y pensables desde las estructuras *a priori* de la razón), sino de una ontología material (como el conjunto de los objetos ideales o esencias que provienen de la intuición eidética)[54]. Es así como la distinción entre intuición empírica e intuición esencial, y su mutua correlación, abren paso a la consideración conjunta del problema de la esencia (problema trascendental) y al problema de la existencia (problema fundamental) de la metafísica:

> A las distinciones esenciales entre las intuiciones corresponden las relaciones esenciales entre "existencia" (aquí, patentemente en el sentido de lo que existe individualmente) y "esencia", entre el hecho y el *eidos*. Siguiendo el hilo conductor de estas relaciones, aprehendemos con evidencia intelectual las esencias conceptuales correspondientes a estos términos y desde ahora coordinadas con precisión, a la vez que quedan pulcramente eliminadas todas las ideas, en parte místicas, adscritas a los conceptos *eidos* (Idea), esencia.[55]

Lo que se ha ganado, finalmente, para el problema de la constitución de la metafísica como saber, es la resolución de la clausura trascendental del sujeto, superando su propia inmanencia trascendental en la intencionalidad de la conciencia que se manifiesta en la intuición eidética.

Con la tradición trascendental, Husserl ha considerado la necesidad de otorgar al objeto del conocimiento la donación absoluta, clara y distinta de las estructuras *a priori* de la razón. Es así como la intencionalidad de las vivencias mostró su correlato inmanente en la estructura de la conciencia trascendental de ser "conciencia de".

53 Husserl, E. (1913): *Ideas* I..., § 3, 22.

54 "Cierto que en la índole peculiar de la intuición esencial entra el tener por base un capital ingrediente de intuición individual, a saber, un comparecer, un ser visible lo individual, aunque no sea una aprehensión de esto, ni un ponerlo en forma alguna como realidad (...); pero esto no altera en nada la circunstancia de que las dos clases de intuiciones son en principio distintas, y en frases como las que acabamos de formular sólo se dan a conocer sus relaciones esenciales" (Husserl [1913]: *Ideas* I..., § 3, 22).

55 Husserl (1913): *Ideas* I..., § 3, 22-23.

La expresión de esta inmanencia de la estructura de la intencionalidad es el proceso de las reducciones que depuran la posibilidad del conocimiento del objeto.

Junto con la tradición fundamental, Husserl ha considerado la necesidad de reconocer en el objeto del conocimiento la donación clara de la estructura *a priori* de la cosa: *la esencia o eidos*. Es así como la intuición eidética o esencial, en su proceso por recibir la donación de lo que la cosa es, muestra la objetividad material y, por tanto, la posibilidad de volver a considerar en la metafísica el problema del pensamiento de la existencia (ser) de un modo universal.

Esta razón mueve a Husserl a considerar (de igual modo que Aristóteles y a diferencia de Kant) que la intuición esencial es una verdadera y propia intuición y que, a través de ella, accedemos a lo que la cosa es. La idea es verdaderamente un objeto de conocimiento y la base de las ontologías materiales que están a la base de todas las ciencias particulares.

La fenomenología ha mostrado cómo su método puede desembocar en una ciencia apriórica del ente en general[56] dado que establece las condiciones *a priori*, tanto formales (a través de la intencionalidad y las reducciones) como materiales (a través de la intuición eidética) de establecer una teoría del objeto en general u ontología.

El objeto, que es el ente dado a la conciencia trascendental, no tiene sólo una estructura *a priori* formal en la razón, sino una verdadera y propia estructura *a priori* en la cosa que representa, su esencia, una "identidad personal", que es aprehendida en la intuición eidética[57].

Bajo esta perspectiva, la ontología de Husserl es, ante todo, una teoría apriórica del objeto. Entendiendo ahora por "*a priori*" las condiciones de posibilidad del ente real de ser concebido como objeto en el entendimiento. Estas condiciones, como hemos visto, provienen tanto de la estructura inmanente de

[56] "La fenomenología como ciencia de todos los fenómenos concebibles, y por cierto, en cada caso en las configuraciones totales sintéticas únicamente en las cuales son concretamente posibles –las de los sujetos trascendentalmente singulares, vinculados en comunidades de sujetos– es *eo ipso* ciencia apriórica de todos los entes concebibles; pero no meramente de todo de lo que objetivamente es y de ningún modo en una actitud de positividad natural, sino en su plena concreción, del ente en general, en tanto que extrae su sentido de ser y su validez de la constitución esencial correlativa" (HUSSERL, E. [1925]: *Fenomenología*..., 66).

[57] "Todo posible objeto, o dicho, lógicamente, "todo sujeto de posibles predicaciones verdaderas", tiene, justo, sus modos de presentarse a una mirada que se lo representa, lo intuye, en casos lo alcanza en su "identidad personal", lo "aprehende", antes de todo pensar predicativo" (HUSSERL, E. [1913]: *Ideas* I..., § 3, 22).

la razón como de "lo que es" la cosa conocida. La unión de ambas condiciones se realiza en la intencionalidad, mediante la cual toda conciencia es conciencia "de" un objeto que queda constituido como tal en relación con la razón.

Sin embargo, esta relación, mediante la intuición eidética, es capaz de mostrar "lo que es" la cosa conocida en su esencia y, por tanto, de extraer el sentido de su ser y su validez de esta constitución esencial correlativa[58]. Es el momento, entonces, de estudiar la ontología de Husserl en el desarrollo que este hace de la categoría de objeto.

Síntesis

1. Para superar la crisis de fundamento de las ciencias, Husserl propone la existencia de un método específico llamado a fundar toda metafísica posible y, desde ella, toda ciencia en su universalidad y necesidad. Este método es el método fenomenológico.
2. A través de este método se busca, en un procedimiento basado en sucesivas reducciones, la estructura esencial de una vivencia que, referida trascendentalmente a un fenómeno, permite alcanzar la objetividad "de las cosas mismas", de un modo necesario y universal.
3. El *factum* psicológico del conocimiento muestra que existe una correlación entre la vivencia del conocimiento, el sentido y el objeto. Esta correlación es un problema hondo y difícil para la actitud filosófica que busca su condición de posibilidad trascendental, su estructura invariante y *a priori* y, por tanto, su necesidad y universalidad para todo sujeto cognoscente.
4. El problema de la correlación surge de la intencionalidad de la conciencia. En ella se relaciona aprióricamente la inmanencia/trascendencia de la razón con la trascendencia/inmanencia del mundo.
5. Husserl distingue dos sentidos de trascendencia: en el primero, el objeto del conocimiento no es un ingrediente del acto del conocimiento y, por tanto, es trascendente a él (trascendencia 1). En el segundo, el objeto del conocimiento no es evidente por sí mismo, sino que depende de una evidencia inmanente para obtener su certeza (trascendencia 2). De estas trascendencias surgen dos inmanencias correlativas. La inma-

[58] Cf. Husserl, E. (1925): *Fenomenología...*, 66.

nencia de la intencionalidad (inmanencia 1) y la inmanencia de la evidencia de los objetos dados (inmanencia 2).

6. El método de las reducciones permite pasar de la actitud natural a la actitud filosófica (1. reducción fenomenológica); de la vivencia particular a la vivencia universal (2. reducción eidética); de la existencia de esta vivencia a su condición de posibilidad trascendental (3. reducción trascendental) y de la estructura del yo puro a una estructura intersubjetiva (4. reducción intersubjetiva). Finalmente, Husserl plantea la reducción filosófica, que consiste en suspender el juicio sobre toda la tradición anterior para atenerse sólo al fenómeno.
7. Fruto de este método, Husserl constituye una ontología como teoría general del objeto. Pero esta teoría es apriórica no sólo desde el punto de vista formal (Kant), sino desde el punto de vista material. Así, redefine la relación entre metafísica trascendental y metafísica fundamental.

3.4.3. La ontología como teoría del objeto en general

El propósito de este título es realizar una aproximación al concepto de "objeto" y de "objetividad" en Husserl, mostrando, de un modo inicial y panorámico, desde la compleja unidad de sus sentidos, los aspectos más relevantes de su naturaleza y relevancia para la investigación fenomenológica. De esta manera, esperamos mostrar el fundamento de su ontología[1] y, por tanto, su relevancia para reformular el problema trascendental de la metafísica en el que descansa la crisis de la metafísica como saber estricto.

Para realizar esta investigación se planteará (a) la pregunta por el objeto y la objetividad dentro del problema de la fenomenología en general, (b) luego se describirán, como contexto, las aportaciones de las *Investigaciones Lógicas* (1900), para, de este modo, (c) plantear el problema desde la *Idea de la Fenomenología* (1907), (d) mostrando su solución (como doctrina) en las *Ideas I* (1913) y (e) su relevancia en el artículo *Fenomenología* (1925). Finalmente, se realizarán algunas consideraciones sintéticas a modo de conclusión.

a. El problema del objeto y el problema general de la fenomenología[2]

El problema general de la fenomenología puede ser descrito, en términos generales, como la búsqueda de un nuevo acceso al problema del conocimiento, que supere, de modo necesario, el problema de la inmanencia y la trascendencia[3].

Este problema puede expresarse en las siguientes preguntas: ¿cómo es posible acceder a la trascendencia de la realidad desde la inmanencia de la conciencia? ¿Cómo aparecen las categorías de "objeto" y "objetividad" y qué rol juegan en el problema de la inmanencia y trascendencia del conocimiento?

Desde otro punto de vista, este texto quiere relativizar la interpretación que sostiene la existencia de un pretendido "idealismo" de Husserl, mostrando que la superación de la "actitud natural", por medio de la *epochê* trascendental, no implica un idealismo que niega el objeto real (o propiamente tal) sino que,

[1] "Si partimos de la ontología formal (siempre entendida como la lógica pura en toda su extensión hasta la *mathesis universalis*), es esta, como ya sabemos, una ciencia eidética del objeto en general. Objeto es, en el sentido de ella, toda cosa y cada cosa y sobre esto pueden sentarse verdades justo infinitamente múltiples que se distribuyen por las muchas disciplinas de la *mathesis*". (HUSSERL, E. [1913]: *Ideas* I..., § 10, 34).

[2] Cf. FLORES, L. (1983): *La fenomenología...*, 61-75 y MAYZ, E. (1954). *Fenomenología...*, 69-88.

[3] Cf. *Supra*, 3.5.2.a

por el contrario, pone las condiciones de posibilidad de su saber[4]. Para este efecto, es especialmente ilustrativo comenzar describiendo el contexto de nuestro problema en las *Investigaciones Lógicas*.

b. Contexto: El "objeto" en las Investigaciones Lógicas *(1900-01)*[5]

Un primer rasgo de la tesis que deseamos mostrar aparece en el capítulo 11 de las *Investigaciones*, llamado "la Idea de la Lógica Pura"[6]. En el capítulo final de los *Prolegómenos*, Husserl se interroga por las condiciones ideales del conocimiento, que se desprenden del método fenomenológico en su afán de fundar *a priori* la lógica[7].

Estas condiciones, que son las condiciones de toda teoría científica, poseen tres problemas fundamentales: la fijación de categorías significativas puras, de categorías objetivas puras y de sus complicaciones regulares (§ 67), las leyes y teorías que se fundan en estas categorías (§ 68) y la teoría de las formas posibles de las teorías o la teoría de la multiplicidad pura (§ 69).

De esta triple división, obtenemos un primer esbozo de los grados en los que el objeto y su "ser objeto" (objetividad) es pensable para la ontología de Husserl. De esta forma se obtiene la existencia de:

1. Categorías significativas. Los conceptos primitivos que "hacen posible" la conexión del conocimiento en sentido objetivo y, particularmente, la conexión teórica (conceptos de segundo grado que constituyen la unidad teorética –conceptos de conceptos y unidades ideales: "concepto", "proposición", "verdad"–.

2. Categorías objetivas formales o puras. Son conceptos correlativos a las categorías significativas y funcionales a ellas.

---

4 Como se verá al final, de modo conclusivo, en HUSSERL, E. (1925): *Fenomenología*..., III, § 16.

5 Para una perspectiva general de lo que sigue, Cf. FLORES, L. (2004): *El método fenomenológico*..., 17-31.

6 Cf. HUSSERL, E. (1901): *Investigaciones*..., 11, §§ 62-72, 191-214.

7 "El resultado de estas consideraciones es que la cuestión de las condiciones ideales de la posibilidad del conocimiento en general, y del conocimiento teórico en especial, nos remite en último término a ciertas leyes, que se fundan puramente en el contenido del conocimiento –y, respectivamente en los conceptos categoriales a que este contenido se halla subordinado– y que son tan abstractas que ya no contienen nada del conocimiento considerado como acto de un sujeto cognoscente". *Investigaciones*..., 11, § 66, 200.

> En estrecha conexión ideal regular con los conceptos hasta ahora mencionados, las categorías significativas, háyanse otros conceptos, correlativos a los mismos, como son los de objeto, situación objetiva, unidad, pluralidad, número, relación, combinación, etc. Son las categorías objetivas formales o puras. También estos deben ser tomados, pues, en consideración.[8]

Estos conceptos, en tanto que categorías objetivas formales o puras, establecen las condiciones de posibilidad de las significaciones y de los objetos en general, tanto como de las leyes y teorías que se fundan en esas categorías[9].

De estas categorías, y de sus relaciones –las leyes de complicación–, se busca su origen fenomenológico, es decir, la intelección de su esencia. Husserl sostiene que esta labor preparatoria de toda Lógica Pura es indispensable para su establecimiento como saber estricto.

La segunda tarea de la Lógica Pura consiste en las leyes y teorías que se fundan a partir de las categorías ya definidas[10]. De las categorías significativas surgen leyes de la validez (verdad o falsedad) de las significaciones en general (teorías de los raciocinios, por ejemplo, la silogística). Consecuentemente, de las categorías objetivas puras (su correlato objetivo) surgen las leyes de los correlatos objetivos de esas significaciones (teoría de la pluralidad, la aritmética pura, etc.)

La tercera tarea muestra la necesidad de establecer una teoría de las formas posibles de teorías o la teoría de la multiplicidad pura[11].

8 Husserl, E. (1901): *Investigaciones...*, § 67.

9 Tema del párrafo siguiente y segundo problema de la lógica pura: "Segundo: las leyes y teorías que se fundan en esas categorías". Cf. Husserl, E. (1901): *Investigaciones...*, 11, §68, 203 ss.

10 "El segundo grupo de problemas se refiere a la investigación de las leyes que se fundan en las dos clases citadas de conceptos categoriales y que no sólo conciernen a las posibles formas de complicación y de transformación de las unidades teoréticas abarcadas por ellos, sino más bien a la validez objetiva de las formas resultantes, o sea, por un lado, a la verdad o falsedad de las significaciones en general, puramente sobre la base de su forma categorial, y por otro (desde el punto de vista de sus correlatos objetivos) al ser y no ser de los objetos en general, de las situaciones objetivas en general, etc., también sobre la base de su forma pura categorial". (Husserl, E. [1901]: *Investigaciones...*, 11 § 68, 203).

11 "Despachadas todas estas investigaciones, queda satisfecha la idea de una ciencia de las condiciones de posibilidad de una teoría en general. Pero vemos enseguida que esta ciencia rebasa por encima de sí misma y apunta a una ciencia complementaria, la cual trata *a priori* de las clases (o formas) esenciales de las teorías y de sus leyes de relación correspondientes". (Husserl [1901]: *Investigaciones...*, 11, §69, 204).

En síntesis, la constitución de la Lógica Pura como saber fundamentador de toda ciencia posible requiere de tres grados de "objetos": los objetos en cuanto tales (actuales y posibles), las significaciones de esos objetos (cuyas categorías puras son las categorías de significación) y las formas correlativas puras de esos objetos (cuyas categorías son las categorías objetivas o formales puras).

Ya al final de los *Prolegómenos*, vemos que Husserl maneja una visión matizada del objeto y de su objetividad. Esta visión queda fundamentada en su primera investigación acerca de *la Expresión y la Significación*[12], donde se ponen las bases teóricas de la relación entre estos distintos tipos de objetividad y que son el germen de la "intencionalidad" como referencia necesaria y *a priori* de la inmanencia a la trascendencia.

Para nuestro ensayo, el párrafo fundamental es el dedicado al estudio de la conexión entre la significación y la referencia objetiva[13]. La distinción entre significación y su referencia objetiva –distinción que ya veíamos operando en el capítulo 11 de los *Prolegómenos*– entraña en sí una profunda relación:

> (...) por lo demás es claro que entre estos dos aspectos, que debemos distinguir en toda expresión, existe una conexión estrecha, a saber: que una expresión adquiere referencia objetiva sólo porque significa y que, por lo tanto, se dice con razón que la expresión designa (nombra) el objeto *mediante* su significación; y respectivamente que el acto de significar es el modo determinado de mentar el objeto en cuestión, sólo que este modo de mención significativa y, por tanto, la significación misma puede cambiar, permaneciendo idéntica la dirección objetiva.[14]

Este párrafo muestra la relación de la tríada de objetos antes mencionados: el objeto real, que es el horizonte en cuya dirección objetiva se juega el conocimiento, aparece en su objetividad como una referencia objetiva a través de su significación o sentido. El acto de "dar sentido" a una expresión debe distinguirse de su significación y, por tanto, la significación puede cambiar, manteniéndose la referencia objetiva.

[12] Cf. HUSSERL, E. (1901): *Investigaciones*..., I: Expresión y significación, §§ 1-35.
[13] Cf. HUSSERL, E. (1901): *Investigaciones*..., I, §13.
[14] HUSSERL, E. (1901): *Investigaciones*..., I, §13, 250.

Para aclarar estos términos de manera definitiva, Husserl afirma (1) que el concepto de expresión implica el tener significación, lo que lo distingue de los demás signos; (2) que en esta significación se constituye la referencia al objeto –no importa que el objeto exista, o sea ficticio o imposible–; (3) y que, por tanto, es necesario distinguir una expresión "sin sentido" de una "sin objeto", donde la primera adolecería de significado y la segunda adolecería de referencia, aunque esta fuera ficticia o imposible[15].

Esta breve reseña acerca de la naturaleza del "objeto" en las *Investigaciones* nos puede llevar a las siguientes conclusiones.

En las *Investigaciones*, Husserl hace ya uso diferenciado de los sentidos del objeto y la objetividad. Este uso diferenciado muestra, en su distinción –y dado que se trata del contenido fundamental de la Lógica Pura–, *las distintas tareas* a las que ella debe abocarse para constituirse rigurosamente como saber.

Este uso diferenciado consiste, además, en la distinción entre objeto propiamente tal (real, ficticio o imposible), su significación (o sentido) y su referencia objetiva. Esta triple distinción abre el problema de la objetividad a la relación entre estos tres "sentidos" de objeto, y marca el contexto de la relevancia del tema del "objeto" para el problema general de la fenomenología, descrito anteriormente en términos de justificación del paso a la trascendencia desde la inmanencia del yo y su estructura pura.

La relación entre los sentidos antes mencionada posee una direccionalidad, no propiamente dilucidada todavía, que establece una flecha (que será la flecha de la vivencia) entre objeto propiamente tal, significación y referencia objetiva. Esta direccionalidad enuncia el problema de la intencionalidad de la conciencia y es el vínculo entre el contexto del problema del objeto en las *Investigaciones Lógicas* y su planteamiento en la *Idea de la Fenomenología*, en términos de inmanencia y trascendencia.

c. *El planteamiento del problema: El "objeto" en la* Idea de la Fenomenología *(1907)*

El texto de la *Idea de la Fenomenología* nos permite plantear el problema en los términos estrictos de inmanencia y trascendencia. Para esto, se realizará un breve recorrido en la segunda lección[16], donde nuestro problema queda delimitado en los siguientes términos:

[15] Cf. Husserl, E. (1901): *Investigaciones*..., I, §15.

[16] Cf. Husserl, E. (1907): *Idea*..., 27-39.

> La cuestión ahora es: ¿cómo puede instaurarse la crítica del conocimiento? Como auto-comprensión científica del conocimiento, quiere averiguar (conociendo científicamente y, por tanto, objetivando) qué es en esencia el conocimiento; qué se halla en el sentido de la referencia a un objeto que a él se atribuye; y qué en el de la validez objetiva, o certero alcanzar su objeto, que el conocimiento debe poseer cuando se trata de auténticamente tal.[17]

El problema que se preparaba en las *Investigaciones* encuentra ahora una expresión más madura: el problema de la esencia del conocimiento y de su objetividad. En efecto, si las *Investigaciones* indagaban, preliminarmente, acerca de las condiciones de posibilidad y las tareas de una Lógica Pura como teoría acerca del saber, la *Idea* intenta mostrar el problema del saber en cuanto tal y, específicamente, del saber científico, esto es objetivante.

Esta objetividad del conocimiento apela metódicamente a la "*epochê*"[18]. En efecto, debe realizarse una suspensión de juicio fenomenológica, eidética y trascendental para preparar la intuición de la esencia del conocimiento, es decir, su estructura invariante que, como veremos, será esencialmente intencional y distinguirla de *la actitud natural*, que desde sí jamás puede fundar objetividad alguna.

La estructura intencional proviene de que, aún en la duda respecto de todo dato cognoscitivo trascendente, es imposible dudar del *cogito* de toda *cogitatio*[19]. En este dato, se encuentra el fundamento que permite indagar, fenomenológicamente, en la estructura invariante de la intencionalidad.

Toda *cogitatio*, en cuanto vivencia intelectual, constituye inmanentemente un objeto dado que siempre está estructuralmente referida a su propia certeza:

17 Husserl, E. (1907): *Idea*..., 29.

18 "La *epochê* que ha de practicar la crítica del conocimiento no puede tener el sentido de que la crítica no solo comience por, sino que se quede en poner en cuestión todos los conocimientos –luego también los suyos propios– y no dejar en vigencia dato alguno –luego tampoco los que ella misma comprueba– ". (Husserl, E. [1907]: *Idea*..., 29).

19 "Perciba, me represente, juzgue, razone yo comoquiera que sea; sea lo que quiera de la seguridad o inseguridad, de la objetividad o falta de objeto de estos actos: en lo que concierne a la percepción, es absolutamente claro y cierto que yo percibo esto y aquello; en lo que hace al juicio, que yo juzgo esto y lo otro, etc." (Husserl, E. [1907]: *Idea*..., 30).

> Toda vivencia intelectual, y en general toda vivencia, mientras es llevada a cabo, puede hacerse un objeto de un acto puro de ver y captar, y, en él, es un dato absoluto.[20]

El proceso de constitución de este "puro ver" de la esencia, que es lo buscado en el conocimiento científico, debe constituirse, metódicamente, "poniendo entre paréntesis" la estructura mundana y manteniendo la pura vivencia (reducción fenomenológica), la particularidad de tal o cual vivencia buscando su universalidad esencial (reducción eidética) y, sobre todo, la suposición o coeficiente de existencia (reducción trascendental), obteniendo, correlativamente al puro ver, el dato absoluto que permite captar, en él, la estructura trascendental de la inmanencia y, en ella, la intencionalidad de la conciencia[21], que hace posible todo conocimiento científico sea fundamentado en un acto de objetivación trascendental[22].

Esta objetivación trascendental es el quicio del problema de fundamentación tanto del conocimiento natural como del conocimiento científico. En efecto, el conocimiento trascendente supone objetos trascendentes a la inmanencia de la pura conciencia.

20 Husserl, E. (1907): *Idea*..., 31.

21 Recapitula Husserl: "Ahora bien, quería yo decir que lo correcto en todo esto es que al comienzo no puede valer ningún conocimiento como dado sin más de antemano. Pero si a la crítica del conocimiento no le está permitido aceptar de buenas a primeras ningún conocimiento, entonces puede comenzar dándose ella misma a sí misma conocimiento, y, naturalmente, conocimiento que ella no fundamenta, no infiere lógicamente –lo cual exigiría conocimientos inmediatos, que tendrían que estar dados antes–; sino conocimiento que muestra inmediatamente ella y que es de tal índole que excluye, con absoluta claridad e indudablemente, toda duda sobre su posibilidad, y no contiene absolutamente nada del enigma que había dado ocasión a todos los embrollos escépticos". (Husserl, E. [1907]: *Idea*..., 33).

22 "Si observamos más de cerca qué es tan enigmático y qué nos pone en perplejidad en las reflexiones que primero se ofrecen sobre la posibilidad del conocimiento, vemos que es la trascendencia de este. Todo el conocimiento natural, tanto el precientífico como, desde luego, el científico, es conocimiento que objetiva trascendentemente (entiéndase: referido a objetos trascendentes que están intersubjetivamente constituidos –o sea, que están ahí para mí y para cualquier otro de los que son como yo– [Nota de Husserl]); pone objetos como existentes; se alza con la pretensión de alcanzar cognoscitivamente situaciones objetivas que no están "dadas en el verdadero sentido" en él, que no son inmanentes". (Husserl, E. [1907]: *Idea*..., 34).

4. Esta trascendencia debe distinguirse, con todo, de la trascendencia que significa "*el no-estar-contenido-como-ingrediente en el acto de conocimiento*"[23]. La segunda trascendencia es, precisamente, aquella que constituye el vínculo de la *inmanencia* –y su estructura trascendental– con la *trascendencia* real a través de la *intencionalidad*, manifestando el problema que nos ocupa:

> (...) la pregunta, pues, es: ¿cómo puede la vivencia ir, por así decirlo, más allá sí misma? Por tanto, aquí "inmanentemente" quiere decir "inmanente como ingrediente en la vivencia de conocimiento.[24]

Este "ir más allá de sí misma" (es decir, de su inmanencia hacia la trascendencia real) no puede jamás estar fundado en esa trascendencia. Por esto, la lógica no puede estar fundada en la psicología empírica o en la psicología descriptiva[25]. ¿Dónde encontrar el fundamento, entonces, de la objetividad de las ciencias? Husserl formula esta pregunta en los siguientes términos:

> ¿Cómo debe comenzar la fenomenología? ¿Cómo es posible la fenomenología? Debo juzgar –y, desde luego, juzgar de modo objetivamente válido– sobre los fenómenos puros; debo conocerlos científicamente. Pero ¿no conduce acaso toda ciencia a registrar objetividades existentes en sí y, por tanto, a lo trascendente?[26]

Se trata de buscar el fundamento de esa objetividad en la inmanencia suspendiendo la existencia concreta del objeto real. Esta suspensión de juicio que se realiza sobre el "río heraclitano de fenómenos"[27] –que es resultado de la *epochê* fenomenológica– es el fundamento de la "validez objetiva" del conocimiento científico y es asegurada por la *epochê* trascendental, que descubre en este flujo, las estructuras invariantes y *a priori* de las situaciones objetivas

[23] Husserl, E. (1907): *Idea*..., 35. Además: "Mirada más atentamente, por cierto, la trascendencia tiene un doble sentido. Puede querer decir, de una parte, el no-estar-contenido-como-ingrediente en el acto de conocimiento, de modo que por 'dado inmanentemente' se entiende el estar contenido como ingrediente. El acto de conocimiento, la *cogitatio*, posee partes ingredientes; en cambio, la cosa que ella mienta y que supuestamente percibe, que recuerda, etc. no se halla en la *cogitatio* misma como vivencia, al modo de un fragmento ingrediente, como algo que efectivamente existe en ella". (Husserl, E. [1907]: *Idea*..., 35).

[24] Husserl, E. (1907): *Idea*..., 35.

[25] Como ya había probado Husserl en las *Investigaciones*, Cf. Husserl, E. (1901): *Prolegómenos*..., Cáp. 3 y 4.

[26] Husserl, E. (1907): *Idea*..., 47.

[27] Cf. Husserl, E. (1907): *Idea*..., 47.

o campos en los cuales la ciencia, gracias a la fenomenología, puede asegurar su validez objetiva[28].

En síntesis, la *Idea de la Fenomenología*, aporta la precisión del problema del objeto –el ámbito de la inmanencia y la trascendencia– y el modo en el cual este problema puede ser planteado y resuelto: la fenomenología como método que, a partir de las reducciones–especialmente de la fenomenológica, la eidética y la trascendental– es capaz de descubrir las estructuras invariantes y *a priori* de la objetividad del objeto.

Estas estructuras invariantes muestran en el torrente de las vivencias una direccionalidad que les es propia: la intencionalidad. Por tanto, establecen el problema de la constitución del objeto para la conciencia. Este es el problema que enfrenta el paso de la evolución del pensamiento, *Las Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía trascendental* (*Ideas I*).

d. *La doctrina del objeto: El "objeto" en las* Ideas I *(1913)*

El texto de la *Idea de la Fenomenología* mostró el aporte de la fenomenología como método al problema del objeto: el problema general del conocimiento, entendido como el problema del acceso desde la inmanencia –asegurada por el *cogito*– a la trascendencia real es el problema general de la validez objetiva del conocimiento y, en particular, de la validez objetiva de la razón científica.

Esta validez *a priori* se basa, según la doctrina de la *Idea*, en la sucesiva y metódica *epochê* que se realiza desde el objeto real, su sentido y su referencia objetiva, en orden a transformar la percepción –o cualquier *cogitatio*– en vivencia (*epochê fenomenológica*), universalizarla (*epochê eidética*) y desvincularla de toda trascendencia real o coeficiente de existencia (*epochê trascendental*). De este método debería surgir la estructura pura (ontología) de todo *a priori* y, por tanto, la objetividad del conocimiento.

Este es, precisamente, el desarrollo que obtiene el concepto de "objeto" en las *Ideas I*. En este texto, puede considerarse que el "objeto" es una categoría

[28] Respecto al verdadero sentido del *a priori* que busca la fenomenología, sostiene Husserl: "Respecto de la crítica de la razón, no sólo de la razón teorética, sino también de la práctica y de toda otra razón, ciertamente la meta fundamental es lo *a priori* en el segundo sentido: la averiguación de las formas y situaciones objetivas supremas y originarias susceptibles de darse ellas mismas, y, por medio de estos datos que se dan en sí mismos, la realización, el aprovechamiento y la evaluación de los conceptos y leyes de la lógica, de la ética y de la axiología que se presentan con la pretensión de tener la importancia de principios". (HUSSERL, E. [1907]: *Idea...*, 52).

formal o pura y que este se estructura de modo *a priori* desde la intencionalidad de la vivencia[29]. Esta intencionalidad explica la esencia de la objetividad del objeto y, por tanto, su lugar en el problema general del conocimiento. Para ilustrar esta objetividad, estudiaremos el problema de la distinción de "objetos inmanentes" y "objetos reales"[30] y, desde ella, la constitución triforme de la objetividad pura o prístina en las *Ideas* I: objeto por antonomasia, *noêsis* y *noema*.

En este texto se muestra la distinción entre objeto inmanente y objeto real. Esta distinción, que proviene de la escolástica[31], debe ser purificada por la fenomenología para no incurrir en el error de expresar dos "realidades" dividiendo, nuevamente, el problema de la inmanencia y la trascendencia[32].

La solución a esta antítesis, que brota de la consideración de la existencia del objeto real, consiste en la reducción trascendental. A través de esta reducción, se debe "colocar entre paréntesis" el objeto real[33]. Ella impide toda mezcla de existencia en el objeto inmanente, pero, al mismo tiempo, permite que este sea siempre "conciencia de una realidad"[34], es decir, permite mostrar la estructura de la intencionalidad que es la clave para entender la estructura de la objetividad y del objeto como categoría formal pura.

---

29 Cf. Husserl, E. (1913): *Ideas* I..., § 84.

30 Cf. Husserl, E. (1913): *Ideas* I..., § 90.

31 "La diferencia (entre ambos objetos), como salta a la vista, tenía que encontrarse en los autores. De hecho, remonta a ella la distinción escolástica entre objeto "mental", "intencional" o "inmanente", por un lado, y objeto real, por otro". (Husserl, E. [1913]: *Ideas* I..., § 90, 217-218).

32 "Pero si intentamos separar en esta forma el objeto real (en el caso de la percepción externa, la cosa percibida como naturaleza) y el objeto intencional, e introducir como ingrediente en la vivencia este último, en cuanto 'inmanente' a la percepción, caemos en la dificultad de hallarnos ahora frente a dos realidades, en sentido estricto, mientras que, sin embargo, sólo con una nos encontramos y sólo una es posible". (Husserl, E. [1913]: *Ideas* I..., § 90, 218).

33 "Frente a tales extravíos hemos de atenernos a lo dado en la vivencia pura y tomarlo dentro del marco de la claridad en la que exactamente se da. Entonces hay que 'colocar entre paréntesis' el 'objeto real de veras'. (Husserl, E. [1913]: *Ideas* I..., § 90, 219).

34 "Dicho con nuestra imagen: la "colocación entre paréntesis" que ha experimentado la percepción impide que todo juicio sobre la realidad percibida (esto es, todo el que se funde en la percepción no modificada a que acoja en sí la tesis de esta). Pero no impide juicio alguno que diga que la percepción es conciencia de una realidad (...) ni impide, en absoluto, describir esta realidad 'en cuanto tal' que aparece en la percepción" (Husserl, E. [1913]: *Ideas* I..., § 90, 220).

La intencionalidad es el tema general de la fenomenología "objetiva"[35]. Desde ella, es posible constituir el mundo como "el conjunto total de los objetos de la experiencia"[36]. Según la doctrina expuesta en las *Ideas I*, existen dos horizontes que se unen por esta intencionalidad: el mundo de la experiencia o de hechos y el mundo de lo inteligible o esencias. Al primero corresponde la intuición sensible; al segundo, la intuición esencial. Entre ambas intuiciones, que conforman el universo de la objetividad, existe una vinculación eidética[37] cuyo descubrimiento es, precisamente, la tarea de la fenomenología mediante las reducciones, la intuición, la variación imaginaria y la reflexión.

Desde este punto de vista, la categoría "objeto" es una categoría pura o formal que acompaña *a priori* todo el desvelamiento de la aparición de la cosa en cada uno de los pasos –reducciones– del método fenomenológico. Este carácter muestra la necesaria dependencia de la categoría "objeto" de la intencionalidad de la conciencia, que es el fundamento de la objetividad del objeto y, por tanto, de su papel en el problema del conocimiento.

Recogiendo los términos del problema según el texto la *Idea*, podemos decir que el horizonte total de la objetividad, en *las Ideas I*, se juega, precisamente, en esa vinculación –que es la intencionalidad– entre la trascendencia de hechos y la inmanencia de las esencias.

Esta vinculación es eidética y constituye, materialmente, la solución del problema del conocimiento, planteado en términos de objeto:

> ... un objeto individual no es meramente individual; un "eso que está allí", un objeto que sólo se da una vez, tiene, en cuanto constituido "en sí mismo" de tal o cual manera, su índole peculiar, su dosis de predicables esenciales, que necesitan convenirle (en cuanto "es tal como es en sí mismo") para que puedan convenirle otras determinaciones secundarias y relativas.[38]

35 "Pasamos ahora a una peculiaridad de las vivencias que se puede llamar justamente el tema general de la fenomenología de orientación 'objetiva', la intencionalidad". (Husserl, E. [1913]: *Ideas* I..., § 84, 198).

36 "El mundo es el conjunto total de los objetos de la experiencia y del conocimiento empírico posible, de los objetos que sobre la base de experiencias actuales son conocibles en un pensar teórico justo". (Husserl, E. [1913]: *Ideas* I..., §1, 18).

37 "Una intuición empírica o individual puede convertirse en una intuición esencial (ideación) posibilidad que por su parte no debe considerarse empírica, sino esencial". (Husserl, E. [1913]: *Ideas* I..., §2, 20).

38 Husserl, E. (1913): *Ideas* I..., §2, 19.

Junto al objeto efectivo que *es* o *da lugar* a un hecho de la experiencia, del cual tenemos intuición sensible e incompleta ya que nos aproximamos a él siempre por "escorzos" y con perspectiva limitada, se constituye el objeto intelectual, del cual tenemos intuición esencial. Mediante el método fenomenológico rectamente aplicado, se obtiene intuición completa de la esencia: "*la esencia (eîdos) es un objeto de nueva índole. Así como lo dado en la intuición individual es un objeto individual, lo dado en la intuición esencial es una esencia pura*"[39].

Del individuo tenemos, análogamente que en el campo de la facticidad, verdadera intuición y, por tanto, verdadero objeto y verdadera objetividad[40]. En este momento podemos apreciar la naturaleza del concepto de objeto en toda su complejidad fenomenológica y la raíz de su carácter morfológico: la relación entre intuición y objeto. En efecto, la intuición sensible y la intuición esencial determinan, respectivamente, sus objetos verdaderos y propios, el objeto real extramental y trascendente y el objeto esencial e inmanente.

Lo fundamental para el problema general del conocimiento es, pues, que esta vinculación se realiza, materialmente, en la estructura del objeto individual, como se vio más arriba[41] y, formalmente, en la intencionalidad de la conciencia que, en su acto de intuir, descubre la vinculación necesaria, universal y trascendental (luego de las respectivas reducciones) de la vivencia del objeto singular con su referencia intencional, de carácter *a priori*.

Así, se completa la estructura triforme del objeto en las *Ideas I*: el objeto real extramental, la vivencia intencional (*noêsis*) y el objeto intencional (*noema*). En este punto, nos permitimos citar un texto más extenso, por su importancia vital para nuestro curso:

> La generalización de la pareja de conceptos correlativos "intuición" y "objeto" no es una ocurrencia caprichosa, sino forzosamente requerida por la naturaleza de las cosas. La intuición empírica, y especialmente la experiencia, es conciencia de un objeto individual, y en cuanto conciencia intuitiva "hace que se dé"; en cuanto percepción, hace que se dé originariamente, que la conciencia aprese el objeto "originariamente", en su identidad "personal". Enteramente por igual es la intuición esencial conciencia de algo, de un "objeto", de un algo a

[39] HUSSERL, E. (1913): *Ideas* I..., §3, 21.
[40] "También la intuición esencial es rigurosamente intuición, como el objeto eidético es rigurosamente objeto". (HUSSERL, E. [1913]: *Ideas* I..., §3, 2).
[41] Cf. HUSSERL, E. (1913): *Ideas* I..., §2, 19.

> que se dirige su mirada y que en ella "se da en sí mismo"; pero luego cabe, en otros actos "representarse", pensar vaga o distintamente, convertir en sujeto de predicaciones verdaderas o falsas –justo como todo "objeto" en el sentido necesariamente lato de la lógica formal–. Todo posible objeto, o dicho, lógicamente, "todo sujeto de posibles predicaciones verdaderas", tiene, justo, sus modos de presentarse a una mirada que se lo representa, lo intuye, en casos lo alcanza en su "identidad personal", lo "aprehende", antes de todo pensar predicativo.[42]

La vinculación entre objeto sensible y objeto esencial posee una estructura eidética que es la estructura de la intencionalidad. La "objetividad" del objeto en general es, precisamente, la estructura compleja donde el mundo fáctico es puesto o presentado de un modo necesario a la conciencia mediante la mirada fenomenológica.

La dirección o vertiente empírica de la objetividad se subordina a la objetividad esencial. Es así como surgen las ontologías regionales que, de modo eidético y por tanto necesario, permiten realizar investigaciones estrictas sobre los distintos géneros de la objetividad empírica[43]. Esta constitución formal de la objetividad permite la distinción entre las ciencias de hechos y las ciencias de esencias, así como la subordinación de aquellas respecto de estas.

A este respecto, Husserl sostiene que la aclaración de la esencia de la estructura formal de la objetividad es de vital importancia para la constitución de la ciencia esencial como ontología y a su papel fundamentador de las ciencias de hechos:

> Si nos adentramos en una ciencia eidética cualquiera, por ejemplo, la ontología de la naturaleza, no nos encontramos (esto es, en efecto, normal) enfrentados a esencias como objetos, sino a objetos de las esencias, que en nuestro ejemplo están subordinados a la región naturaleza. Pero a la vez observamos que "objeto" es un término para designar muchas clases de entidades, bien relacionadas entre sí, por ejemplo, "cosa", "propiedad", "relación", "conjunto", "orden", etc.,

[42] Husserl, E. (1913): *Ideas* I..., §3, 21-22.

[43] "Toda objetividad empírica concreta se subordina con su esencia material a un género material sumo, a una "región" de objetos empíricos. A la esencia regional pura corresponde una ciencia regional eidética, o como también podemos decir, una ontología regional (...) toda ciencia de hechos (ciencia empírica) tiene fundamentos teóricos en ontologías eidéticas" (Husserl, E. [1913]: *Ideas* I..., § 8, 30).

> que patentemente no son equivalentes unas a otras, sino que en cada caso remiten a una forma de objetividad que tiene, por decirlo así, *el privilegio de representar la objetividad prístina*, por respecto de la cual se presentan todas las demás como meras variantes. En nuestro ejemplo tiene este privilegio, naturalmente la cosa misma, frente a las propiedades, relaciones, etc., de la cosa. Pero esto es justamente un fragmento de aquella constitución formal sin aclarar, lo cual resultaría confuso y enmarañado, lo mismo todo hablar de un objeto que de una región de objetos.[44]

La "objetividad prístina" de la que nos habla el texto es la estructura formal que buscamos y es la estructura desde la cual existe la razón de unidad –en la distinción– entre cosa real, *noêsis* y noema. Desde ella, es posible que la cosa sea, para la intuición sensible, objeto real, para la intuición esencial, objeto noemático y para la reflexión fenomenológica, *noêsis* o acto que necesariamente vincula la trascendencia de la cosa con la inmanencia de su estructura eidética. Esta estructura, que encuentra su fundamento en la intencionalidad de la vivencia, es capaz de resolver, en general, el problema planteado en la Idea entre inmanencia y trascendencia y, en particular, el problema de la constitución de una ciencia eidética de esa objetividad entendida como ontología formal.

El desarrollo de las *Ideas I* muestra una relación consistente con la tarea impuesta por las *Investigaciones* a la Lógica Pura: el estudio de las categorías formales puras, dentro de las cuales se encontraba la categoría "objeto" y su entidad, la "objetividad en general"[45]:

> Definimos pues, como categorías lógicas o categorías de la región lógica objeto en general los conceptos puramente lógicos y fundamentales que aparecen en estos axiomas –conceptos que determinan dentro del sistema total de los axiomas la esencia lógica del objeto en general, o que expresan determinaciones esencialmente necesarias y constitutivas de un objeto en cuanto tal, de un algo cualquiera– en la medida en que haya de poder ser en general un algo[46].

[44] HUSSERL, E. (1913): *Ideas I...*, § 9, 32.
[45] Cf. HUSSERL, E. (1901): *Investigaciones...*, 11, §68.
[46] HUSSERL, E. (1913): *Ideas I...*, §10, 34.

De esta forma, la Lógica Pura estará en condiciones de fundamentar el uso de las categorías de objeto y objetividad[47] de modo que pueda constituirse la ontología formal como fundamento de todas las ontologías regionales. Es así como la objetividad prístina o general de la intencionalidad de la conciencia une trascendencia e inmanencia y constituye, en la reflexión fenomenológica, la distinción y la relación de los distintos objetos: por antonomasia, intencional (*noema*) y su vinculación referencial en la vivencia intencional (*noêsis*).

La objetividad, en las *Ideas I*, es tarea de la Lógica Pura y da las categorías para la constitución de la ontología formal y el fundamento para todas las ontologías regionales, y por tanto, el fundamento a todo saber científico.

Una vez mostrada esta estructura eidética fundamental como concepto morfológico, será necesario completar este desarrollo mostrando su relevancia en el problema general del conocimiento. Esta mostración se hará desde el artículo "*Fenomenología*" de la *Enciclopedia Británica*.

e. Relevancia de la doctrina del "objeto": El "objeto" en el artículo Fenomenología *(1925)*

Para nuestra argumentación es particularmente relevante el capítulo III del artículo denominado "Fenomenología trascendental y filosofía como ciencia universal en fundamentación absoluta"[48]. En él, Husserl recoge el esfuerzo de clarificación realizado anteriormente, mostrando desde la psicología cómo la fenomenología trascendental es capaz de plantear y resolver el problema universal de la fundamentación del saber científico.

Esta fundamentación se realiza –como ya se vio en las *Ideas* I– por la constitución de una fenomenología trascendental como ontología[49], que ha de llevar a una determinación de la naturaleza de la filosofía como filosofía universal[50] capaz de plantear y resolver "los problemas últimos y más elevados" desde una perspectiva fenomenológica[51]. Dichos problemas se expresan en antítesis radicales que muestran la insuficiencia y unilateralidad propia de los sistemas

47 Estas categorías reciben, por parte de Husserl, un tratamiento diferenciado, rico en matices que, dada la naturaleza de este texto, es imposible seguir. Con todo, Cf. HUSSERL, E. (1913): *Ideas* I…, § 10-11.

48 Cf. HUSSERL, E. (1925): *Fenomenología*…, III, §§ 11-16, 65-73.

49 Cf. HUSSERL, E. (1925): *Fenomenología*…, III, § 11-13.

50 Cf. HUSSERL, E. (1925): *Fenomenología*…, III, § 14.

51 Cf. HUSSERL, E. (1925): *Fenomenología*…, III, § 15.

filosóficos previos que, por no haber realizado el camino fenomenológico, no han podido emprender el camino de la ciencia estricta[52].

La resolución de todas estas antítesis[53] muestra una relevancia fundamental: la fenomenología trascendental permite superar la barrera entre objetivismo y subjetivismo radicalizando, hasta su extremo eidético, sus posiciones fundamentales:

> El subjetivismo sólo puede ser superado mediante el subjetivismo más universal y consecuente (el trascendental). Así configurado, es a la vez objetivismo, en tanto que justifica el derecho de toda objetividad que se acredite mediante una experiencia concordante; pero, por cierto, también hace su pleno y genuino sentido, contra el cual peca el objetivismo presuntamente realista por su incomprensión de la constitución trascendental.[54]

Esta superación es plenamente comprensible desde el planteamiento del problema en la *Idea* y la doctrina del objeto de las *Ideas* I. La antítesis entre inmanencia y trascendencia es superada por la estructura formal de la objetividad que, desde la intencionalidad inmanente de la conciencia es capaz de recuperar la trascendencia del mundo fáctico, de modo necesario, a través de las ontologías regionales que tienen su fundamento en la ontología formal.

El mismo problema y la misma solución permiten, a su vez, superar la antítesis entre relativismo y absolutismo, nuevamente basados en la doctrina de la objetividad pura de las *Ideas* I:

> El relativismo sólo puede ser superado mediante el relativismo más universal, el de la fenomenología trascendental, que hace comprensible la relatividad de todo ser "objetivo" en cuanto constituido

[52] "En el trabajo sistemático de la fenomenología que desde los datos intuitivos progresa hasta las alturas abstractas, se disuelven por sí mismos y sin las artes de una dialéctica argumentativa y sin el esfuerzo enfermizo por llegar a transacciones, las antiguas y ambiguas antítesis de los puntos de vista filosóficos; antítesis como las que se dan entre racionalismo (platonismo) y empirismo, relativismo y absolutismo, subjetivismo y objetivismo, ontologismo y trascendentalismo, psicologismo y antipsicologismo, positivismo y metafísica, concepción teleológica y causalista del mundo. Por todas partes motivos justos, pero por todas partes medias tintas o absolutizaciones inadmisibles de unilateralidades justificadas sólo relativa y abstractivamente" (HUSSERL, E. [1925]: *Fenomenología*..., III, § 16, 70-71).

[53] Cf. HUSSERL, E. (1925): *Fenomenología*..., III, § 16.

[54] HUSSERL, E. (1925): *Fenomenología*..., III, § 16, 71.

> trascendentalmente[55], pero hace comprensible a la vez la más radical relatividad, la de la subjetividad trascendental a sí misma. Precisamente este, sin embargo, se acredita como el único sentido posible de ser "absoluto" –frente a todo ser "objetivo" relativo a él, a saber, como ser–"para-sí-mismo" de la subjetividad trascendental.[56]

En efecto, la estructura pura de la objetividad siempre es la de la intencionalidad de la vivencia (*noêsis*) que une cosa real, intuida incompletamente por la intuición sensible, con la esencia *noemática* intuida completamente por la intuición esencial, así como de sus complejas relaciones. De esta forma, lo "objetivo" y lo "absoluto" son los términos de una relación necesaria que sólo aparece a la luz del análisis de la fenomenología trascendental. Este mismo análisis muestra la recursividad infinita de la relatividad de la reflexión del "sí mismo", límite con el que debe contar siempre el análisis fenomenológico y que es fundamento de la estructura de la objetividad pura o prístina.

El fin de este capítulo ha sido realizar una aproximación, inicial y panorámica –dada la complejidad del tema– al problema del *objeto* y de la *objetividad* en el método fenomenológico como fundamento de la ontología de Husserl. Desde ella, esperamos haber mostrado una solución trascendental que no prescinde de la estructura fundamental de lo ente. En Husserl, asistimos a un esfuerzo consistente de fundamentación metafísica. Con ello, estamos en condiciones de considerar –desde el problema del ser del ente en la conciencia– su expresión en el lenguaje, materia de la siguiente unidad.

Síntesis

1. La categoría "objeto" y su esencia –la "objetividad formal o prístina"– presenta una diversificación de uso en el método fenomenológico. Esta diversidad, con todo, apunta a una unidad formal –la objetividad pura– cuya estructura, ya desde las *Investigaciones Lógicas* hasta las *Ideas* I, es triforme: el hecho (u objeto propiamente tal), su vivencia (*noêsis*) y su contenido esencial (*noema*). Sin embargo, hay que sostener la distinción entre la estructura de las *Investigaciones* (objeto real, referencia y sentido) de la estructura de las *Ideas* I (objeto real, *noêsis* y *noema*),

[55] Esto es, desde la inmanencia de la conciencia intencional.
[56] HUSSERL, E. (1925): *Fenomenología...*, III, § 16, 71.

toda vez que la *noêsis* corresponde a la vivencia del acto, pero no a la referencia (que puede ser real o ideal).

La estructura que da unidad a este proceso triforme y diferenciado es la intencionalidad de la conciencia que une inmanente y necesariamente el producto de la intuición sensible –propia de los hechos del mundo fáctico– con su fundamento eidético obtenido por medio de la intuición esencial.

2. Esta diversidad –en su unidad estructural formal– muestra claramente que "objeto" y "objetividad" son categorías formales puras y, por tanto, en sí mismas conceptos propios de la Lógica Pura. Al mismo tiempo, en cuanto conceptos operacionales, son conceptos que permiten la constitución de la ontología formal y, entonces, de la significación de todas las ontologías regionales.
3. La estructura formal del objeto en general encuentra su lugar propio en el problema del conocimiento, entendido este como la superación de la antítesis entre inmanencia trascendental y trascendencia real. La continuidad *a priori* que establece la vivencia y su intencionalidad entre la cosa o el hecho del mundo y su estructura eidética (*eîdos*), muestra cómo la constitución de la objetividad de todo saber está basado en la estructura formal de la objetividad pura en los términos descritos en la primera conclusión de esta investigación.
4. En la primera sección de *Ideas* I se realiza una doctrina del "objeto" y de la "objetividad" propiamente tal: la distinción, en la unidad de la vivencia, entre hecho, *noêsis* y *noema*, se presenta aquí en su plena madurez.

   En el análisis fenomenológico –es decir, en la reflexión trascendental basada en las reducciones y la variación imaginaria– de esta estructura aparece la matriz invariante y pura de toda objetividad posible –formal o prístina– entendida como una relación inmanente entre mundo y conciencia a través de la vivencia: desde este punto de vista, intuición y objeto son categorías correlativas e inseparables.
5. Esta estructura permite –en el artículo *Fenomenología*– superar todas las antítesis que han entrampado, de manera unilateral, los sistemas filosóficos anteriores, mostrando que objeto y objetividad, en su formalidad pura, son la estructura invariante de todo conocimiento, dado que son la estructura formal de toda relación pura entre inmanencia y trascendencia y, de este modo, son el fundamento de toda ontología regional.

IV. Unidad: Elementos para una metafísica del lenguaje

4.1. La pregunta que interroga por el sentido del ser: metaóntica, metanoética y metalógica. 4.2. La constitución del problema del ser en el lenguaje. 4.3. La filosofía analítica y el problema del ser en el lenguaje. 4.4. La hermenéutica filosófica y el problema del fundamento del ser.

La descripción inicial de la metafísica como pregunta que interroga por el sentido del ser ha guiado el esfuerzo sistemático de nuestro curso[1]. En efecto, esta descripción ha mostrado la coordinación de dos movimientos de constitución del saber acerca del ser: el movimiento que interroga el ser desde el ente real –metaóntica–[2] y el movimiento que interroga por las condiciones de posibilidad del ser desde la conciencia –metanoética–[3]. La coordinación de estos movimientos ha permitido considerar tanto el fundamento real (metafísica fundamental) como la condición de posibilidad trascendental (metafísica trascendental) del saber estricto respecto al ser.

Las condiciones de este saber estricto, a saber, su posibilidad y su consistencia, han sido, de modo particular, recogidas por estos movimientos como la correspondencia entre la estructura a priórica de la conciencia trascendental y la estructura a priórica del ente real. Esta correspondencia, que determina el ente real en su concepto objetivo de ser, ha mostrado la necesidad de considerar la expresión de ese concepto objetivo en el lenguaje.

Este problema, tan antiguo como la metafísica misma[4], ha ocupado un lugar central en el pensamiento metafísico contemporáneo: si Kant reclamó para sí y para su sistema el carácter de un "giro copernicano" en el cual era el sujeto quien comenzaba a ser el centro fundamentador de la ciencia en general y de la posibilidad de la metafísica en particular, no en vano se ha descrito

[1] Cf. *Supra*, I, 1.

[2] Cf. *Supra*, II, 1.

[3] Cf. *Supra*, III, 1.

[4] Cf. HEIDEGGER, M. (2001): *Introducción a la Metafísica*, Gedisa, Barcelona, 55-73.

la situación actual de la metafísica en términos de "*giro lingüístico*" (Rorty)[5]. En efecto, en este segundo "giro", es el lenguaje el lugar desde donde plantear ahora el problema de la metafísica como saber estricto[6].

¿Es nuestro lenguaje acerca del "ser" un lenguaje con sentido? ¿Desde dónde es posible sostener la consistencia sintáctica y la posibilidad semántica de una teoría acerca del sentido del ser en general? ¿Cómo pueden colaborar las estructuras del lenguaje y del pensar a un planteamiento rigurosamente fundado y a un desarrollo progresivo y sistemático de la metafísica?

Para enfrentar estos problemas será necesario: (4.1) plantear la pregunta que interroga por el sentido del ser esclareciendo ahora este sentido en el lenguaje; (4.2) establecer el contexto en el que se ha desarrollado el "giro lingüístico" de la metafísica; (4.3) plantear el aporte y el límite de la filosofía analítica y (4.4) de la hermenéutica filosófica. De esta manera se podrá, en la conclusión sistemática del curso, evaluar de un modo conjunto el problema de la posibilidad y la consistencia de la metafísica como saber, y considerar un intento sistemático de sus grandes momentos, de sus fundamentos y de sus perspectivas.

4.1. La pregunta que interroga por el sentido del ser: metaóntica, metanoética y metalógica

Es el momento ahora de realizar (4.1.1) una breve descripción recapituladora del problema de la metafísica, (4.1.2) de sus momentos constitutivos y (4.1.3)

5 Cf. RORTY, R. (ed.) (1967): *El giro lingüístico. Dificultades metafilosóficas de la filosofía lingüística.* Paidós, Barcelona, 1990. Las citas, en adelante, de esta edición.

6 Como diagnostica Rorty: "La historia de la filosofía está puntuada por revoluciones contra las prácticas de los filósofos precedentes y por intentos de transformar la filosofía en una ciencia –una disciplina en la que hubiera procedimientos reconocidos universalmente para probar tesis filosóficas–. En Descartes, en Kant, en Hegel, en Husserl, en el Wittgenstein del *Tractatus* y, de nuevo, en el de las *Philosophical Investigations*, se encuentra el mismo tipo de disgusto ante el espectáculo de los filósofos enzarzados en un debate interminable sobre el mismo tipo de cuestiones. El remedio típico para esta situación consistía en la adopción de un nuevo método: por ejemplo, el método de las "ideas claras y distintas" diseñado por las *Regulae* de Descartes, el "método trascendental" de Kant, la "reducción" de Husserl, el intento del primer Wittgenstein de mostrar la carencia de sentido de las tesis filosóficas tradicionales atendiendo a su forma lógica, y el del segundo de mostrar el absurdo de dichas tesis mediante el diagnóstico de las causas por las cuales fueron propuestas. En todas estas revoluciones la aspiración del revolucionario de turno consiste en sustituir la opinión por el conocimiento, y en proponer como significado propio de 'filosofía' la realización de una cierta tarea sutil mediante la aplicación de un determinado conjunto de orientaciones metódicas". RORTY (1967): *Dificultades metafilosóficas de la filosofía lingüítica*, en RORTY, R (ed.) (1967): *El giro...*, 47.

de la necesaria resignificación de este problema en el ámbito del lenguaje, mostrando, de esta manera, el sentido de "transformar" o de "resignificar" el problema de la metafísica en los términos de la filosofía del lenguaje.

Antes de comenzar esta descripción, será necesario aclarar, de un modo general, aunque preciso, algunos términos fundamentales. Entendemos aquí por lenguaje el correlato real del acto de habla, entendida esta como la representación racional del ser[7]. Esta representación real es un *factum*. El lenguaje, como conjunto de signos, proposiciones y argumentos, expresa convencionalmente la intersubjetividad objetiva del ser, al menos, en su aparición a la conciencia humana.

Por otra parte, entenderemos por "filosofía del lenguaje":

> (...) el punto de vista de que los problemas filosóficos pueden ser resueltos (o disueltos) reformando el lenguaje o comprendiendo mejor el que usamos en el presente.[8]

Entendemos, finalmente, por metafísica del lenguaje, la transformación del problema de la metafísica desde el punto de vista de la filosofía del lenguaje, es decir, el problema del sentido del ser, ya sea resolviéndolo (o disolviéndolo) en una reforma del lenguaje[9], ya sea comprendiendo mejor el sentido y el alcance del lenguaje y, por tanto, de la argumentación y del método que utilizamos para plantearnos el problema del ser[10].

Estudiemos, ahora, cómo la estructura formal de la pregunta que interroga por el sentido del ser implica una necesaria transformación que muestra una nueva manera de plantear el problema de la posibilidad y la consistencia de la metafísica como saber.

---

7 "En tanto que habla creatural (deveniente) del Ser, todo lenguaje expone la FORMA RACIONAL, i.e. el vínculo ontológico-causal de unidad comunicativa de hecho, entre ser finito, limitado y mudable, y ser constitutivamente diverso, infinito, ilimitado e inmutable" EDWARDS, A. (1997): *Un tesario de Antropología Filosófica*, Publicaciones teológicas, Santiago, 129.

8 RORTY, R. (1967): *El giro*..., 50.

9 Como es el intento de la filosofía analítica ortodoxa, que considera que el problema del ser en general es un "pseudo problema" porque no existe un lenguaje con sentido capaz de expresarlo (por ejemplo, el primer Wittgenstein).

10 Como es el intento de la metafísica en su transformación hermenéutica (por ejemplo, Heidegger).

4.1.1. Descripción recapituladora del problema de la metafísica

Se ha considerado, a lo largo de este curso, que el problema de la metafísica es el problema del ser. En nuestra experiencia cotidiana existe una palabra –el verbo "ser"– que por su fundamentalidad y su originariedad exige un esclarecimiento decisivo en orden al establecimiento del saber y de la vida humana.

El verbo "ser" reclama en el lenguaje un puesto único. En él se resuelven todos nuestros actos cognitivos, nuestras valoraciones y opciones. En el contenido objetivo de la palabra "ser" se juega un problema ineludible y primero.

El sentido de esta palabra y el modo en el cual ella nos adviene es el problema de la metafísica. Cualquier afirmación respecto a ella está ya mediada por una cierta comprensión a-crítica de su significado y, por tanto, sujeta peligrosamente a unilateralizaciones o reducciones inadmisibles[11].

Este riesgo proviene de la consideración de la palabra "ser" como significando un "género", es decir, al que pertenecen lógicamente todas las cosas que son. Ya Aristóteles argumentó en contra de la consideración del ser como un género[12]: si el ser es un género (un predicable universal) entonces se pierde el particular, que también "es".

Desde los comienzos de la metafísica se consideró que el modo de "hablar" del ser debía permanecer consciente y críticamente abierto al problema de la "objetivación", es decir, al problema del ser como un objeto más de nuestro lenguaje y de nuestro mundo.

Esta cautela llevó, por una parte, al escepticismo y por otra, al dogmatismo. Sin embargo, la metafísica supo encontrar un método propio en el establecimiento de preguntas –aporías– capaces de investigar el problema del ser de una manera objetiva y necesariamente dialéctica, evitando así el problema de la objetivación[13].

11 Que son la causa, para Husserl, de la existencia de sistemas diversos referidos a este problema fundamental, Cf. HUSSERL, E. (1925): *Fenomenología*..., § 16, 70-71.

12 "Pero la cuestión más difícil de comprender y la más necesaria para conocer la verdad consiste en saber si el Ente y el Uno son substancias de los entes, y si el uno es Uno y el otro es Ente sin que cada uno de ellos sea otra cosa, o si debemos indagar qué es en definitiva el Ente y el Uno convencidos de que subyace en ambos otra naturaleza" (*Met.* 3, 4, 1001a 4-8).

13 Cf. *Supra*, II. 3. 2: La metafísica como ciencia aporética de la verdad.

4.1.2. Los momentos formalmente constitutivos de la pregunta

Nuestro análisis comenzó, siguiendo a Heidegger[14], afirmando que la pregunta por el sentido del ser debía ser planteada. Además, advirtió, con Przywara[15] que las partes estructurales de la pregunta eran los momentos del problema del ser. Una consideración histórica y crítica de estos momentos y de su estructura daría luz respecto del problema del ser en general, así como de la posibilidad y consistencia de la metafísica en particular.

a. Metaóntica: la pregunta desde el ente

De este modo, se atendió al fundamento de la pregunta en el ente real, entendido como la primera manifestación del ser. El "hacia dónde" de la pregunta (aporía) es el ser del ente: ¿qué significa decir de un ente que es? Este fundamento se verifica, de modo primero, en la entidad o sustancia[16] y de modo analógico, en los demás predicados (categorías). El primer momento de la metafísica es la metaóntica, o indagación del sentido del ser desde el ente (*tò ón*), entendido este como "aquello que tiene ser".

b. Metanoética: la pregunta desde la conciencia trascendental

Sin embargo, lo que ya mostraba la estructura formal de la pregunta se verificó en la historia: no hay pregunta sin un sujeto que la establezca. La constatación de que la condición de posibilidad está en el sujeto llevó a la consideración de la estructura de este, previa a toda experiencia del ente real (es decir, trascendentalmente). Esta estructura (el *Cogito*), fundamentada de modo indeterminado en el ser del ente real, se mostró como capaz de un acto de apercepción trascendental (Kant) que intencionalmente se relaciona de un modo inmanente con las estructuras *a priori* del ente real (Husserl), es decir, de sus esencias.

Esta vinculación entre momento fundamental y momento trascendental expuso de modo nuevo el problema de la metafísica como saber estricto en términos de posibilidad fundamental y de consistencia trascendental.

La metafísica es posible si existe una relación (intuición intelectual) analógicamente fundada entre las estructuras *a priori* de la conciencia trascendental

---

14 Cf. HEIDEGGER, M. (1927): *El ser y el tiempo...*, §§ 1-5.

15 Cf. PRZYWARA, E. (1932): *Analogia entis...*, *passim*.

16 "Y, en efecto, lo que antiguamente y ahora y siempre se ha buscado y siempre permanece aporético es: ¿qué es el ente?, es decir: ¿Qué es la entidad?" (*Met.* 7, 2, 1028b 2-4).

y las estructuras *a priori* del ente real, es decir, si existe un concepto objetivo de ser[17]. La metafísica será consistente si existe una manera de expresar esa relación en un lenguaje con sentido.

c. *El problema del lenguaje*

De este modo, la transformación de la metafísica trascendental en una relación entre conciencia trascendental y esencia invariante expuso el problema del lenguaje, ya sea mostrando la inexistencia del problema en el empleo de un lenguaje riguroso y lógicamente perfecto, como pretendió el Círculo de Viena, mostrando la necesidad de una nueva comprensión de este lenguaje desde el punto de vista de su fundamento[18]. El problema de la relación entre metafísica fundamental y metafísica trascendental se resuelve necesariamente en el problema del ser en el lenguaje.

4.1.3. La resignificación (transformación) del problema del ser en el lenguaje

La cuestión puede plantearse formulando la siguiente pregunta: ¿se disuelve el problema de la metafísica si se esclarecen con precisión las estructuras del lenguaje? Si es así, la metafísica como saber estricto es un "sinsentido" puesto que no hay un "sentido del ser". Este sentido no expresa, entonces, ningún concepto objetivo del ser y, por tanto, sería imposible la expresión del ser del ente y su aparición en alguna proposición[19].

17 Cf. Suárez, F. (1597): DM 2: *La razón esencial o concepto de ente.*

18 Esto ya lo vio Husserl en *La Crisis*... (1936), escrito dedicado, precisamente, a considerar la crisis de fundamento de las ciencias: "El método [fenomenológico] implica también esto: los lectores –y, especialmente los formados en las ciencias de la naturaleza– habrán sido sensibles al hecho, que les habrá parecido indicio casi de diletantismo, de que no haya recurrido aquí en absoluto al lenguaje científico natural especializado. Ese lenguaje ha sido evitado conscientemente. Entre las grandes dificultades de un modo de pensar que por doquier busca hacer valer la 'intuición originaria', o sea, el mundo de vida pre y extra científico, que acoge en sí toda vida actual y también la vida del pensamiento científico y la alimenta con sus configuraciones técnicas de sentido, entre todas esas dificultades figura, decía, el tener que elegir el lenguaje ingenuo de la vida, pero también, el tener que manejarlo adecuadamente, esto es, como se requiere para la evidencia de las demostraciones" (Husserl, E. [1936]: *Crisis*..., 61-62).

19 "La interpretación de la filosofía lingüística como una ontología ulterior –surgida de la agudización del giro gnoseológico– dista mucho de ser obvia. Por de pronto, la obra clave de su primera navegación –el *Tractatus logico-philosphicus* de Ludwig Wittgenstein– se consideró durante lustros como la carta magna del empirismo lógico que rompía definitivamente con

Por otra parte, toda lógica formal, prescindiendo *ex professo* de la materialidad de los contenidos, descansa sobre principios pre-lógicos, es decir, ontológicos. Estos principios, a su vez, deben descansar en la estructura *a priori* de la razón trascendental, como probó Husserl en las *Investigaciones Lógicas* (1901), y esta razón trascendental es incapaz de constituir su objeto sin una relación de referencia con el estado de cosas que es el mundo.

Esta aparente clausura de la metafísica por parte del positivismo lógico mostró bien pronto su límite, tanto en la tradición analítica como en la tradición hermenéutica.

a. La tradición analítica

La tradición analítica considera que en la construcción de expresiones con sentido debe existir una referencia a un estado de cosas verificable. Esta verificación se realiza en el lenguaje. Sin embargo, esta misma verificación supone una estructura –el "mundo"– cuya realidad es expresada en el lenguaje. Las cuestiones como los indicadores de existencia en las proposiciones lógicas constituyen problemas "límites" de una teoría del lenguaje ajena a las cuestiones ontológicas[20]. En la construcción de proposiciones con sentido, sintácticamente[21] bien construidas, subsiste el problema de la *semántica*,

la tradición metafísica occidental, filosofía trascendental incluida. De todos son conocidos los textos que se pueden aducir para confirmar tal opinión. Baste con recordar que –en palabras de su autor– "el libro trata de problemas de filosofía y muestra, al menos así lo creo, que la formulación de estos problemas descansa en una falta de comprensión de la lógica de nuestro lenguaje" (WITTGENSTEIN, L., *Tractatus*..., Prólogo), LLANO, A. [1997]: *Metafísica y Lenguaje*. Eunsa, Pamplona, 28).

20 Esta posición es defendida por Tugendhat, quien sostiene: "si contemplamos, pues, la elaboración tradicional de la idea de una disciplina filosófica fundamental como ontología –que está determinada esencialmente por Aristóteles– desde una perspectiva analítica (que reflexiona sobre el significado de las palabras), esa elaboración se revela insuficiente desde los dos puntos de vista establecidos en el concepto preliminar de filosofía por el propio Aristóteles. Primero, por cuanto respecta a su fundamentación: a la disciplina aristotélica formal, que se guía por su objeto, le falta un fundamento de reflexión, y ese fundamento –todavía no sabemos si es el único posible– lo proporcionaría una semántica formal. Segundo, por cuanto respecta a su alcance: la pretendida universalidad sólo podía ser convincente mientras se seguía la orientación por los objetos. Pero la orientación a todo, es decir, a todos los objetos, resulta a su vez limitada en cuanto se pone la atención en el ámbito mismo de lo formal. La perspectiva de los objetos corresponde entonces sólo a una forma semántica más" (TUGENDHAT, E. [2003]: *Introducción a la filosofía analítica*. Gedisa, Barcelona, 52).

21 La sintaxis tiene relación con el orden, la función y la relación recíproca de los elementos que componen las proposiciones. Las reglas sintácticas atienden a este orden y se verifican en argumentos lógicamente completos y perfectos.

es decir, del significado y de la referencia de las proposiciones a estados de cosas, no sólo empíricos, sino también mentales y, lo que es más relevante, trascendentales.

Es así como la tradición analítica enfatiza el problema de la consistencia sintáctica de una ontología posible, esto es, de la construcción recta de proposiciones y argumentos lógicamente perfectos y, por tanto, sólidos. Sin embargo, subsiste para ella, el problema de la semántica[22], es decir, el problema de la referencia y del sentido[23].

b. La tradición hermenéutica

La tradición hermenéutica considera el problema del fundamento de la ontología como saber. En efecto, poseemos ya una comprensión del ser indeterminada (óntica) que busca determinarse en un lenguaje estricto. El problema de la metafísica se traslada de la semántica, como modo de referencia, al fundamento que hace posible toda proposición que contenga el verbo *ser*. Este fundamento se muestra fenomenológicamente en la estructura trascendental del único ente al cual le concierne el problema del ser: el ser humano.

Ambas tradiciones intentan superar la estructura formal de la pregunta que interroga por el sentido del ser, ya sea transformando el problema trascendental en un problema de referencia semántica y de expresión sintáctica –tradición analítica–, ya sea transformando el problema fundamental, en orden al fundamento del ser del ente real.

Ambas tradiciones, empero, comienzan de un fundamento común: "*el lenguaje es la casa del ser*". Es tarea, entonces, de este curso mostrar en qué sentido ambas tradiciones resignifican el problema del ser, replantean las condiciones de su posibilidad y consistencia. Concurren así, en su distinción real, a una

[22] La semántica tiene relación con el contenido de los signos que empleamos en el lenguaje y de sus elementos constitutivos.

[23] Este problema ha llevado, por ejemplo, a la reconsideración por parte de la filosofía analítica del problema de la existencia (y del cuantificador existencial) en las proposiciones lógicas, cf. entre otros: MUNITZ, M. K. (ed.), (1973): *Logic and Ontology*. New York University Press, 302 págs.; KAHN CH. H., (1973): *On the Theory of the Verb "To Be"*, en MUNITZ, M. K. (ed.), (1973), 1-20; OWENS, J., (1973): *The Content of Existence*, en MUNITZ, M. K. (ed.), (1973), 21-36; MUNITZ, M., (1973): *Existence and Presupposition*, en MUNITZ, M. K. (ed.), (1973), 59-84; SOMMERS, F., (1973): *Existence and Predication*, en MUNITZ, M. K. (ed.), (1973), 159-174; HIZ, H., (1973): *On Assertions of Existence*, en MUNITZ, M. K. (ed.), (1973), 175-192.

formulación más estricta del problema del tema del método y del lenguaje que constituyen a la metafísica como saber.

Síntesis

1. El problema del ser en general, entendido como la formulación de una teoría estricta sobre el ser, radica en la aporía de la objetivación del ser en el lenguaje.
2. Esta aporía muestra la necesidad de establecer la posibilidad y la consistencia de la metafísica como un preguntar objetivo y estricto.
3. La estructura de este preguntar expone sistemáticamente lo que históricamente se ha verificado: en la investigación en torno al fundamento en el ente real (metaóntica), en torno a las condiciones de posibilidad trascendentales (metanoética) y en torno a los problemas de la expresión del ser en el lenguaje y la comprensión de su fundamento (metalógica).
4. Es posible considerar el problema de la metafísica del lenguaje como la transformación y resignificación del problema fundamental y trascendental de la metafísica en orden a la expresión estricta de su referencia al ente real (semántica) y a la necesidad de su correcto orden argumentativo (sintáctico), indagando el problema de su fundamento.
5. Existen dos tradiciones que han enfrentado este problema de transformación. La tradición analítica, por una parte, ha puesto su atención en la transformación semántica, y su correspondiente sintáctica, buscando establecer la posibilidad de que los problemas metafísicos sean expresiones con sentido o que, simplemente, se disuelvan como pseudo-problemas.
6. La tradición hermenéutica, por otra, ha mostrado la necesidad de considerar en el lenguaje el proceso mediante el cual adquiere sentido una proposición que contiene el verbo ser. En la estructura trascendental del *Dasein* se plantea la ontología fundamental, capaz de abrir el problema del fundamento a la donación originaria del ser. Esta donación debe ser objetiva y pre-lógica.
7. Es tarea de este curso mostrar la distinción y la relación de este momento metalógico en el esfuerzo total de constituir una teoría posible y consistente sobre el ser, cuya referencia al ser real, concebida en su concepto objetivo, sea expresada de un modo estricto en el lenguaje.

4.2. La constitución del problema del ser en el lenguaje

El problema del ser y del lenguaje está determinado por la posibilidad de decir el "ser" con sentido. Ahora, se debe precisar de modo más riguroso qué se entiende aquí por sentido. Dos tradiciones han enfrentado este problema de modos respectivamente distintos. Para la tradición analítica, un lenguaje tiene sentido cuando refiere, de un modo estricto, a un estado de cosas; para la tradición hermenéutica, un lenguaje tiene sentido cuando se esclarecen las condiciones en la cuales lo dicho expresa la verdad (el fundamento) de un acontecimiento dado. En síntesis, se trata de dos modos de establecer una relación entre lenguaje y mundo.

Esta relación entre lenguaje y mundo está a la base, consecuentemente, de la posibilidad de una teoría desde la cual decir "el ser". El objetivo de este título es describir el contexto en el cual se constituye el problema del ser en el lenguaje tanto en (4.2.1) la tradición analítica como (4.2.2) en la tradición hermenéutica con el fin de mostrar el rendimiento de ambas y (4.2.3) el problema que presentan en orden a la constitución de la metafísica como saber estricto.

4.2.1. La filosofía analítica y el problema de la constitución del ser en el lenguaje

Es necesario proponer una caracterización amplia de lo que entendemos por filosofía analítica. Para este efecto, podemos considerar la descripción de Tugendhat:

> Comencemos, por de pronto, por aquella comprensión preliminar vaga de filosofía analítica que podemos presuponer en todos, ya que se trata de una mera explicitación de su nombre. Está claro que al hablar de "filosofía analítica del lenguaje" nos referimos a una manera de filosofar que cree poder o deber resolver los problemas planteados a la filosofía por el camino de un análisis del lenguaje.[1]

[1] Tugendhat, E. (2003): *Introducción...*, 18, que es paralela a la descripción de Rorty expuesta más arriba: "el punto de vista de que los problemas filosóficos pueden ser resueltos (o disueltos) reformando el lenguaje o comprendiendo mejor el que usamos en el presente" (Rorty, R. [1967]: *El giro...*, 50).

Esta "comprensión vaga" es de suma utilidad para plantear un problema fundamental que ha de orientarnos hacia el problema del ser en el lenguaje. En efecto, el "análisis del lenguaje" nos lleva a una doble consideración.

Cabría preguntarse: ¿en qué consiste este análisis que sea distinto del análisis de una ciencia particular llamada "lingüística"? Luego, ¿qué pre-comprensión del lenguaje está operando aquí, de modo tal que este sea analizable en estructuras invariantes? O, lo que es lo mismo, ¿de dónde provienen estas estructuras del lenguaje que permitirían resolver o disolver[2] los problemas de la filosofía y, de modo particular, el problema del ser?

La primera pregunta tiene tantas respuestas como filosofías del lenguaje existen. Sin embargo, es posible constatar entre todas ellas dos rasgos comunes que la diferencian tanto de la lingüística como del método trascendental de la filosofía que inmediatamente le antecede: el análisis apriórico y la formalización.

a. El análisis apriórico

Se trata de un análisis apriórico, de un análisis que busca las estructuras del lenguaje previas a toda experiencia posible[3]. Aunque este rasgo no es distintivo de la filosofía analítica, es una nota que le pertenece y la sitúa en el ámbito de la filosofía trascendental. En efecto, el apriorismo indica la universalidad del análisis y lo desvincula de la contingencia de la experiencia. De este modo, se tratará de establecer las estructuras básicas –los enunciados nucleares– que son siempre verdaderos, independientemente de su situación empírica.

b. Univocidad y formalización del lenguaje

Las estructuras aprióricas aparecen expresadas de una manera unívoca en el lenguaje. La idea es generar un lenguaje lógicamente perfecto donde a cada estructura a priórica le corresponda un y sólo un símbolo y, por tanto un y sólo un sentido. Este rasgo es común a todas las filosofías del lenguaje. Aspirar a una formalización de su lenguaje, de modo tal que se evite toda ambigüedad

[2] Cf. WITTGENSTEIN, L. (1918): *Tractatus*..., Prólogo, 11-12.

[3] "Desde Kant se distingue entre el *a priori* analítico y el *a priori* sintético. Se llaman analíticas a priori las proposiciones cuya verdad o falsedad depende simplemente del significado de las expresiones lingüísticas que lo componen. A las proposiciones analíticas a priorísticas llegamos, pues, mediante el análisis del lenguaje, mejor dicho, mediante el análisis del significado de nuestras expresiones lingüísticas. Por el contrario, las proposiciones son sintéticas *a priori* si no son empíricas, pero aún así su verdad no se basa en el mero significado de las expresiones que figuran en ellas" (TUGENDHAT, E. [2003]: *Introducción*..., 22)

que es la fuente, según esta tradición, de todos los problemas que podemos llamar estrictamente filosóficos. La formalización es un proceso mediante el cual se sistematiza de una manera unívoca cualquier estructura lingüística[4]. Es posible, así, lograr un lenguaje unificado y unívoco que cumple una condición básica de lo que entendemos por ciencia: la univocidad del objeto[5].

Sin embargo, estas dos características nos llevan a la segunda pregunta antes planteada: ¿cuál es el fundamento de la analiticidad apriórica y de la formalización? Esta pregunta nos lleva directamente a la dimensión analítica del problema del ser en el lenguaje.

c. *La dimensión analítica del lenguaje*

En efecto, el proceso mediante el cual es posible la formalización del lenguaje es un proceso de objetivación que debe ser estudiado. Mientras la filosofía analítica, como ciencia particular, intenta elaborar un lenguaje "perfecto" –unívoco y consistente con reglas de inferencia definidas– y convertirse en una "lógica" perfecta; la pregunta por el sentido del ser se transforma en una pregunta de semántica formal. Es decir, ¿cuál es el fundamento de que la palabra "ser" aparezca en nuestro sistema de lenguaje "diciéndose" en múltiples sentidos?

Esta complejidad, que ya fue notada por Platón y Aristóteles, se convierte en el problema fundamental y límite de la filosofía del lenguaje: ¿cómo lograr formalizar la palabra "ser"? ¿Es acaso ello posible, al menos, al modo de los enunciados proposicionales que refieren a las estructuras parciales de mundo?:

> La dificultad de esta expresión es su conexión con la ambigua expresión verbal "es". De los diversos modos de emplear esta palabra, basta, por el momento, que nos fijemos en dos. A veces, pero no muy a menudo (por ejemplo, en la frase "Dios es"), empleamos la palabra "es" con

---

4 "Se puede calificar de formal a cualquier sistematización estructural de lo lingüístico, ya sea fonética, sintáctica o semántica" (TUGENDHAT, E. [2003]: *Introducción...*, 47).

5 "La semántica formal adquiere su temática mediante una formalización, lo cual se refleja lingüísticamente sustituyendo las expresiones de contenido por símbolos, con el criterio de que estos figuren por cualquier expresión de una clase semántica. Gracias a esto, se puede indicar la forma semántica de una expresión compuesta utilizando, por ejemplo, para los términos singulares, las letras 'a', 'b', 'c', para los términos generales las letras 'F', 'G'. Así se puede indicar la forma de una frase predicativa con un término singular (por ejemplo, 'Pedro llora') mediante 'Fa', y la de una frase predicativa con dos términos singulares (por ejemplo, 'Pedro pega a Pablo'), mediante 'Fab'" (TUGENDHAT, E. [2003]: *Introducción...*, 48).

> un término singular o con un pronombre y sin añadir una expresión predicativa. La palabra "es" tiene, entonces, el sentido de "existe". Un segundo modo de empleo, el más habitual en nuestras lenguas, es el de la llamada "cópula" en una frase predicativa (por ejemplo, "El cielo es azul"). Ahora bien cuando hablamos de lo "ente", sólo parece estar en juego el empleo de "es" en el sentido de "existe", pues "lo ente" significa "algo que es", es decir, la palabra "es" se emplea aquí sin añadir una expresión predicativa. Así pues, mientras que la expresión "es" se emplea en muchos sentidos, la expresión sustantiva "lo ente" parece tener el sentido unívoco de lo existente.[6]

Esta ambigüedad o polisemia[7] muestra que cuando la filosofía analítica intenta realizar un análisis de las proposiciones que contienen el verbo "ser" no pueden determinar con exactitud su sentido, esto es, su referencia a un estado de cosas. Esta indeterminación es la que permitió a Wittgenstein considerar el problema de la metafísica como "inefable" dado que salía de la posibilidad de ser expresado unívocamente, es decir, con sentido de modo formalizado.

d. Polisemia del 'ser': la aporía del lenguaje

Sin embargo, frente a esta clausura –que considera a la metafísica como un "sin-sentido" y a la filosofía posible como una mera lógica– cabe la pregunta semántica fundamental: ¿cómo se justifica la formalización misma si no es por un uso del verbo ser? ¿Cuál es el fundamento de la objetivación del ser en el lenguaje de modo tal que podemos incluirlo en un lenguaje lógicamente perfecto?

Queda suficientemente descrito el problema del sentido del ser para la tradición analítica. Es el problema del fundamento de la formalización, es decir, de la semántica.

[6] Tugendhat, E. (2003): *Introducción*..., 50.

[7] Frege distingue cuatro modos en los cuales el verbo "ser" aparece en el lenguaje: 1. El 'es' de identidad ("Fósforo es Espero; $a=b$); 2. El 'es' de la predicación (la cópula, "Juan es un filósofo"; $P(a)$); 3. El 'es' de existencia: a. Expresado por el significado del cuantificador existencial y el símbolo de identidad (ejemplo, "Dios 'es' " $(x)(g=x)$); *b*. Expresado por el significado del cuantificador existencial y el símbolo de predicación ("Hay seres humanos"/"Hay al menos un ser humano": $(Ex)H(x)$); 4. El 'es' de la inclusión de clase, por ejemlo la inclusión genérica: "Un caballo es un cuadrúpedo": $(x)[P(x)=Q(x)]$. Cf. Haaparanta, L., (1985): *On Freges Concept of Being*, Knuuttila, S. - Hintikka, J. (1986): *The Logic of Being: Historical Studies*, Springer Science & Business Media, 269-270.

De alguna manera, la objetivación del ser en el lenguaje, dada su polisemia, pone a la filosofía analítica en una aporía: si el ser en el lenguaje es formalizado de una manera unívoca[8], se pierden todos los otros sentidos que son legítimos y, *a priori*, indiscernibles en su prioridad lingüística; por otra parte, si el ser en el lenguaje es formalizado equívocamente, el problema de su unidad se disuelve y se hace *inefable*. Esta aporía nos lleva a la segunda tradición que plantea el problema del fundamento del ser: la tradición hermenéutica.

4.2.2. La filosofía hermenéutica y el problema del sentido del ser como fundamento

Si la filosofía analítica es heredera del nominalismo y del empirismo[9]; la filosofía hermenéutica es heredera de la filosofía trascendental y de la fenomenología.

La fenomenología trascendental se encontraba, al intentar superar el enigma de la subjetividad, con una aporía del lenguaje: si la actitud natural estaba llamada a ser superada por la actitud trascendental, era necesario discutir la superación del vehículo mismo de esta actitud, es decir, el lenguaje[10].

La solución analítica a esta aporía es, como hemos visto, la formalización que, como vemos, trae consigo un severo problema semántico. La solución hermenéutica es la investigación de la estructura que permita discernir trascendentalmente desde dónde es posible decir el ser con sentido.

Si la pregunta analítica está orientada a la formalización y al problema semántico de la referencia del verbo "ser" a un estado de cosas; la pregunta

8 La posibilidad de esta "indiscernibilidad" ha sido discutida desde un punto de vista histórico por Kahn y, a su modo, por Hintikka; el primero, discutiendo la equiparación de los sentidos del ser desde un análisis de su uso en la antigüedad griega (cf. KAHN, CH. [1986]: "Retrospect on the Verb "To Be" and the concept of Being", KNUUTTILA, S.- HINTIKKA, J. [eds.], [1986]: *The Logic*..., 1-28); el segundo, discutiendo el uso de la distinción de Frege, expuesta en la nota anterior, en Aristóteles (cf. HINTIKKA, J. [1999]: "On Aristotle Notion of Existente", *The Review of Metaphysics* 52, June 1999, 779-805).

9 En efecto, la herencia nominalista del análisis consiste en considerar la inexistencia de los universales y su reemplazo por los "nombres" –ahora variables– de las proposiciones formalizadas. La justificación de estas proposiciones es, en efecto, empirista, por cuanto sostiene que se trata de "asociaciones" de estos nombres que se relacionan "ficticiamente". Esta es la base del "empirismo lógico", cuya premisa fundamental, como veremos más adelante, es que el pensamiento es la figura lógica de los hechos y que nos hacemos figuras de estos hechos. Cf. WITTGENSTEIN, L. (1918): *Tractatus*..., 2.1 y 3.

10 Cf. HUSSERL, E. (1936): *Crisis*..., § 9, 61-62.

hermenéutica está orientada al lugar trascendental desde el cual esta pregunta puede ser formulada.

La búsqueda hermenéutica está basada en un análisis existencial de la única presencia del ser en la cual el ser es "expresable", la existencia del hombre: el *Dasein*[11].

a. El Dasein *y la facticidad*

El lugar eminente de la manifestación del ser no es, en caso alguno, una pura estructura eidética y trascendental, dado que, por medio de la *epochê* se pierde, precisamente, aquello que se desea mantener, el ser de la facticidad. El *Dasein* es fáctico, es decir, se trata siempre de un existir "propio":

> Facticidad es el nombre que le damos al carácter de ser "nuestro" existir "propio". Más exactamente, la expresión significa: ese existir en cada ocasión (...) en tanto que en su carácter de ser existe o está "aquí" por lo que toca a su ser. "Estar aquí en lo que toca a su ser" no significa, en ningún caso de modo primario, ser objeto de una intuición y de la determinación intuitiva o de la mera adquisición y posesión de conocimientos, sino que quiere decir que el existir está aquí para sí mismo en el cómo de su ser más propio.[12]

Notemos que la hermenéutica, en tanto interpretación de la facticidad, interroga por el fundamento de la existencia que le es propia al *Dasein* estudiando sus estructuras existenciales –que equivalen análogamente a las estructuras trascendentales clásicas del ente–.

No se intenta, primariamente, "una intuición eidética" de lo que significa "ser hombre"; ello llevaría a una antropología como ontología regional, es decir, a la ciencia apriórica del objeto "hombre". El esfuerzo consiste, más

[11] "El objeto de la investigación filosófica es el Dasein humano en tanto que se le interroga acerca de su carácter ontológico. Esta dirección fundamental de la investigación filosófica no se impone desde afuera ni se atornilla al objeto interrogado, a la vida fáctica, sino que se ha de comprender como la aprehensión explícita de una actividad fundamental de la vida fáctica, una vida fáctica que se comporta de tal modo que, en la temporización concreta de su ser, le preocupa el ser, incluso en los casos en que evita el encuentro consigo misma" (Heidegger, M. [1923]: *Interpretaciones fenomenológicas (Indicación de la situación hermenéutica)*. *Informe Natorp*, Trotta, 31-32. En adelante: Informe Natorp.

[12] Heidegger, M. (2008): *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, Alianza, 25.

bien, en el esclarecimiento previo y no objetivante de lo que es "existir" como una estructura fáctica abierta al problema del ser.

b. La superación de la actitud natural y la actitud existencial

La hermenéutica busca superar "la actitud natural" en lo que se refiere al problema del sentido del ser. Aún más, debe radicalizar su búsqueda, superando la "actitud trascendental" de la fenomenología de Husserl a través de una "actitud existencial" llamada a recobrar la facticidad y a plantear, desde ella, la pregunta que interroga por el sentido del ser.

Esta superación se realiza en el lenguaje y a través del lenguaje. No a través del intento de un lenguaje formalizado –que para la hermenéutica es inadmisible por su doble objetivación–[13], sino a través de una relación con el lenguaje que deje "libre" y haga aparecer el "ser" en él.

Esta relación, en Heidegger, sufrirá un cambio de perspectiva. En el pensamiento expresado en *Ser y Tiempo* (1927) será un lenguaje descriptivo[14]; en el pensamiento posterior –o el llamado "segundo Heidegger"– será la poesía como máxima expresión de lenguaje no objetivante y, por tanto, del ser.

En síntesis, ambas tradiciones, analítica y hermenéutica consideran el problema de la expresión del ser en el lenguaje como un problema fundamental de la ciencia y de la vida humana. Sin embargo, difieren en el modo de considerar el sentido del ser y, por tanto, el método propio para "disolver" (filosofía analítica) la metafísica en una lógica o para "superar" la metafísica en un pensar poético (filosofía hermenéutica). En el planteamiento de esta aporía es posible reformular el problema de la posibilidad y la consistencia de la metafísica como saber estricto.

[13] La objetivación del universal y la objetivación lógica.

[14] "Con respecto a la pesadez y 'falta de belleza' de la expresión en los análisis que habrán de seguir, permítaseme añadir la siguiente observación: una cosa es hablar en forma narrativa sobre el ente y otra, captar al ente en su ser. Para este último cometido, con frecuencia faltan no sólo las palabras, sino sobre todo la 'gramática'. Si se me permite una referencia a anteriores investigaciones analíticas acerca del ser, por cierto a un nivel incomparablemente superior, póngase en parangón algunos pasajes ontológicos del Parménides de Platón o el cuarto capítulo del libro séptimo de la Metafísica de Aristóteles con un trozo narrativo de Tucídides, y se verá las exigencias inauditas que en sus formulaciones hicieron a los griegos sus filósofos" (HEIDEGGER, M. [1927]: *Ser y Tiempo*, Editorial Universitaria,...§ 7, 61).

4.2.3. La aporía del sentido del ser en el lenguaje

El reproche de la filosofía analítica a la filosofía hermenéutica es la ambigüedad del uso de la palabra "ser", y de toda su descripción, dada la imposibilidad que la filosofía hermenéutica detecta en la "objetivación" del ser, esto es, de su formalización.

La fortaleza de esta crítica consiste, precisamente, en que, si la metafísica intenta constituirse como una ciencia estricta, debe exhibir univocidad en sus términos (univocidad de objeto) y, al mismo tiempo, un conjunto cerrado y definido de leyes de inferencia.

El punto es, cuando decimos "ser", ¿a qué, específica y estrictamente, nos estamos refiriendo? Si no hay claridad respecto a este punto inicial, no hay metafísica posible como saber. La debilidad de esta crítica es patente: una definición *a priori* de lo que sea "ser" deviene siempre circular. Subsiste, entonces, el problema de la referencia[15].

De aquí mismo surge la crítica de la filosofía hermenéutica a la filosofía analítica. Evitar la circularidad sólo es posible si, y sólo si, es posible esclarecer la estructura del lenguaje a un nivel de donación del sentido del ser no objetivante.

La "esencia" del ser no es nunca un ser más entre otros seres y, menos, una variable proposicional. Su fundamentalidad misma la pone en y más allá del lenguaje. El problema de la hermenéutica ya no es semántico, como en la filosofía analítica, sino más bien "gramático" o sintáctico: ¿cómo acompaña, estructura y posibilita el sentido del ser toda proposición posible, incluidas no sólo las científicas, sino también las éticas y las existenciales?

En lo que sigue, intentaremos desarrollar ambos miembros de la aporía del lenguaje, con el fin de mostrar, tanto en los acuerdos como en las objeciones de ambos miembros, un camino de superación que permita a un mismo tiempo superar la paradoja analítica de la referencia y la paradoja hermenéutica de la sintaxis del ser, en la constitución de una teoría semánticamente posible y sintácticamente consistente.

15 Problema que Suárez ya había visto, desde el punto de vista del concepto objetivo de ser.

Síntesis

1. El problema del ser en el lenguaje es un problema referido al sentido del verbo "ser". Según la interpretación de este sentido será la posición que se tome respecto a la relación entre lenguaje y mundo.
2. La filosofía analítica considera el problema del sentido como un problema de referencia. El sentido expresa una significación común de un término. Conviene que la proposición "el ser es o existe" tenga una significación común. Esta significación común es sólo posible, en su fundamentación, si hay una referencia común. Ella, sin embargo, es múltiple e imposible de reducir formalmente a un lenguaje lógicamente perfecto. Desde esta perspectiva, la metafísica es imposible como saber.
3. La filosofía hermenéutica considera el problema del sentido como un problema de fundamentación. Supera la objetivación formalizante del ser; su riesgo es la predicación accidental, que es poética o productiva. La metafísica corre el riesgo de dejar de ser teoría y transformarse en pura ejecución poética.
4. El planteamiento de esta aporía en sus extremos está llamado a replantear el problema de la posibilidad y la consistencia de la metafísica como saber estricto.

4.3. La filosofía analítica y el problema del ser en el lenguaje

La descripción de la aporía del ser en el lenguaje llevada a cabo en la sección anterior, mostró, a un mismo tiempo, las posibilidades y los límites del planteamiento del problema del ser en el lenguaje.

El problema de la consistencia –llevado a su extremo por la tradición analítica– es formulado en los términos de la existencia de un lenguaje lógicamente perfecto en cuya formalización se resuelvan o se disuelvan los problema de la metafísica: aquellos que hemos llamado el problema fundamental (la unidad y la diversidad de lo real) y trascendental (la existencia de juicios universales y necesarios sobre el ser). Su posibilidad radica en el problema de la relación de este lenguaje con el ser. Este problema es el de la "referencia". Su límite, por otra parte, radica en la exigencia de formalización y, por tanto, de objetivación, que entraña un lenguaje acerca del ser con sentido.

Para enfrentar estos problemas, será necesario: (4.3.1) plantear el problema de la formulación de un lenguaje acerca del ser desde el problema de la "referencia"; (4.3.2) abordar el problema de la expresión de ese lenguaje a partir del problema de la "formalización", para (4.3.3) considerar algunos aspectos semánticos y sintácticos que permitan reformular el problema del ser desde el lenguaje.

4.3.1. La relación del lenguaje con el ser: el problema del "sentido y la referencia"[1]

Uno de los padres de la filosofía de la lógica y del lenguaje, Gottlob Frege (1848-1925), realizó una contribución decisiva para encarar el problema del ser en el lenguaje en un artículo que hizo época: "*Sobre el sentido y la referencia*"[2].

En él, Frege expuso la necesidad que cambiar la comprensión que, desde el *De Interpretatione* de Aristóteles, teníamos de las proposiciones categóricas, es decir, aquellas que afirman o niegan algo de algo. Estas proposiciones son la base del problema del conocimiento y, por tanto, el lugar donde debe discutirse

[1] Cf. Scruton, R. (2003): *Filosofía Moderna*, Cuatro Vientos, Santiago; Haaparanta, L. (1985): "On Freges Concept of Being", Knuuttila, S.- Hintikka, J. (1986): *The Logic...*, 269-290; Künne, W. (1982): "Criteria of Abstractness. The Ontologies of Husserl, Frege and Strawson against the Backaground of Classical Metaphysics", Smith, B. (ed.), (1982), *Parts and moments: Studies in logic and formal ontology*. PhilosophiaVerlag, 401-438.

[2] Cf. Frege, G. (1971): *Estudios sobre semántica*, Ariel, Barcelona, *passim*.

la posibilidad y la consistencia de cualquier saber y, de modo particular, de la metafísica.

La consideración tradicional de la proposición categórica consistía en sostener que la proposición "S es P" ("Sócrates es hombre") contiene tres elementos bien diferenciados: el sujeto (S), la cópula verbal (es) y el predicado (P).

Esta proposición tenía sentido si todos los términos ('S', 'es', 'P') eran comprendidos por aquellos que los usaban y, al mismo tiempo, esto ocurría si cada uno de estos términos "refería" a algún "objeto" existente en la realidad. De hecho, la cópula cumplía esa función. Si sostenemos, por ejemplo, que "Sócrates es hombre", estamos diciendo que la proposición tiene sentido si "Sócrates", "es" y "hombre" son términos capaces de ser comprendidos y que es verdadera o falsa según exista o no un Sócrates que sea o no humano.

El problema de este tipo de formulación ya había sido visto por Kant al momento de tratar el argumento ontológico de la existencia de Dios: la *existencia no es un predicado real.*

Según Kant, la prueba del argumento ontológico no era conclusiva puesto que no era lo mismo el ser objetivo de la idea de Dios, que contiene en sí toda perfección, que su ser efectivo o actual (lo que propiamente llamamos "real"). No hay forma de pasar de la existencia posible (objetiva) a la existencia actual si no es por un acto sintético de intuición. Pero no hay intuición de Dios, de hecho no hay intuición sensible posible de la divinidad que, por definición, es espiritual. El argumento no concluye.

Dejando a un lado las implicaciones y límites de esta crítica en el ámbito de la teodicea, es importante captar el diagnóstico de fondo: la significación y la referencia del término "existir" (el "es" de la proposición "Dios es o existe") no denota inmediatamente existencia real o actual.

Frege asumió esta evaluación y consideró que toda proposición categórica estaba compuesta de sólo dos (y no tres) componentes. De este modo, la proposición "Sócrates es hombre" es una relación entre dos tipos de "objetos": "Sócrates" y "es hombre". Comprendió que "Sócrates" denota un objeto singular (es decir, a Sócrates) y "es hombre" denota una función (la de ser miembro del género humano).

Lo que estaba haciendo Frege era reformular, de una manera sutil pero poderosa, nuestra posibilidad de decir el ser del ente en una ontología de "objetos" y de "funciones".

En el "espacio lógico" –el correlato formal del ser real[3]–, sólo existen "objetos", es decir, referencias de términos singulares y "funciones", términos que expresan la relación entre estos objetos. Así, fue posible construir un lenguaje lógicamente perfecto respecto de toda predicación, asumiendo las relaciones entre objetos y funciones.

La preposición "Sócrates es" se formaliza como p(x), es decir, "x de p" o "x es". Y la proposición "Sócrates es hombre" se formaliza como P, una proposición lógica atómica.

Frege vio inmediatamente que debía distinguir entre el problema de la "significación" tanto de los términos del lenguaje natural como el de las variables lógicas ya que esto mostraba una ambigüedad inadmisible. Un término puede tener una referencia y un sentido doble. Por ejemplo: "el lucero de la mañana" y "el lucero de la tarde" son dos "sentidos" que refieren a un mismo "objeto", el planeta Venus, y, de hecho, alguien que no lo sabe, puede pensar que sus referencias son distintas.

Esta distinción entre "sentido", lo que se comprende en un término, y "referencia", el objeto hacia el cual apunta, es capital para la ontología por un doble motivo. En primer lugar, dado que establece una relación entre el lenguaje y el mundo de modo tal que el sentido "determina" la referencia de un término. En segundo lugar, porque abre el camino de la formalización al exponer una ontología de "objetos" y de "funciones".

a. Sentido y referencia

Frege distingue entre el sentido y la referencia de los términos singulares y el sentido y la referencia de las proposiciones. El sentido de un término singular es lo que entendemos cuando al entender un término, su referencia es un "objeto" singular.

El sentido de una proposición es el pensamiento que en ella se expresa, su referencia es el valor de verdad, es decir, si es verdadera o falsa. La determinación del valor de verdad de una oración se consigue a través de la obtención del sentido, y por tanto, de la referencia de los términos singulares. De esto modo, el "análisis" de una proposición será la descomposición de ella en sus

[3] Recordemos nuevamente aquí que "ser real" es ser al menos posible. Es decir, ser susceptible de ser pensado sin contradicción.

términos y funciones atómicas, indagando su sentido y, por tanto, su modo de referirse al mundo[4].

b. El problema de la referencia

El punto fundamental es el problema de la referencia. Se trata de obtener las reglas mediante las cuales los términos singulares y las funciones refieren a objetos y a relaciones (reglas semánticas) y las reglas mediante las cuales podemos conectar estas proposiciones con otras de manera que podemos describir (reglas sintácticas), en un lenguaje formalizado, nuestra relación con el mundo.

Frege desplazó el problema del "sentido" al problema de la "referencia". Es decir, planteó, o permitió plantear, el problema del ser formalísticamente, dejando de la lado "la comprensión" de lo que entendemos cuando buscamos el significado de una proposición que contiene el verbo "ser" (como una "función").

Este desplazamiento apunta a que el "sentido" de un término o de una proposición tiene que ver con su "comprensión psicológica" y no con la verdad que debe estar más allá de su comprensión empírica[5].

[4] "Este último punto es extraordinariamente importante, porque respalda una observación que frecuentemente hay que hacer, tanto en la filosofía del lenguaje como en la lingüística (...). Pareciera que nuestra comprensión del lenguaje es creativa. Comprendemos oraciones que nunca antes hemos oído; y pareciera que el número de oraciones nuevas que podemos formar no tiene límites. Sin embargo, somos criaturas finitas con capacidades finitas. Entonces ¿cómo es posible esto? Es posible porque, a partir de un vocabulario finito y aplicando repetidamente los principios estructurales (las reglas de la sintaxis), se pueden construir oraciones en forma indefinida; y además, porque el sentido de todas estas oraciones está determinado, usando otro conjunto de reglas (las reglas semánticas), por el sentido de los términos que las componen. Más aún, como el sentido determina la referencia, al entender los sentidos de estos términos y las reglas semánticas que los combinan, adquirimos un procedimiento para asignar no sólo objetos a los términos singulares, sino también, valores de verdad a las oraciones. Nuestro lenguaje se conecta con el mundo a través de las reglas que lo rigen" (SCRUTON, R. [2003]: *Filosofía moderna*..., 66-67).

[5] Para este efecto, un largo texto de los *Fundamentos de la Aritmética* es especialmente esclarecedor: "Hay que recordar, según parece, que una proposición no deja de ser verdadera cuando yo dejo de pensar en ella, así como el sol no se aniquila cuando yo cierro los ojos. En caso contrario, llegaremos a considerar necesario que, en la demostración del teorema de Pitágoras, se tenga en cuenta el fósforo que contiene nuestro cerebro; y los astrónomos no vacilarán en extender sus conclusiones a épocas remotas para que no se les objete 'tú calculas 2·2=4'; pero ¡la representación del número tiene una evolución, una historia! Se puede dudar de si en aquel tiempo se había progresado tanto. ¿Cómo sabes tú que en esa época remota esa proposición era válida? ¿No podrían haber tenido los seres vivientes la proposición 2·2=5, de la cual sólo por selección natural en la lucha por la existencia se desarrolló la proposición 2·2=4, que por su parte quizá esté destinada a progresar, por el mismo camino

La referencia –que es determinada en su comprensión por el sentido– es el nudo de la posibilidad de una ciencia metafísica porque en ella radica el problema del vínculo entre el ser del mundo y el lenguaje.

c. *El "ser" y la referencia*

La revolución fregeana consistió en la posibilidad de establecer la posibilidad de dar cuenta de la relación entre lenguaje y mundo a partir de la estructura de la proposición. Esta estructura nos dice que su referencia es el valor de verdad que se obtiene evaluando analíticamente la referencia de sus proposiciones atómicas.

De este modo, Frege fue capaz de determinar cuatro sentidos en los cuales es posible entender el uso del término 'ser'. El problema que subsiste, sin embargo, es la referencia de estos términos. Si es unívoca, entonces, su notación debiera se idéntica, dado que es un principio fundamental de la formalización –porque lo es de la referencia– que a un término o a una función corresponda un y sólo un término.

Pero su notación no es idéntica. Si son equívocos, entonces, su sentido es absolutamente indeterminado y, así, cuando decimos "Juan es" y "Juan es seminarista", no existe ninguna razón de comprensión –o sentido– común, lo que hace imposible el análisis lógico que consiste, precisamente, en la distinción y en la relación entre proposiciones atómicas cuya sintaxis es diferente pero reducible[6].

hasta 2·2=3? *Est modus rebus, sunt certi denique fines!* La consideración histórica, que intenta detectar el devenir de las cosas y conocer su esencia a partir de su devenir, está ciertamente muy justificada; pero también tiene sus límites. Si en el flujo permanente de todas las cosas no permaneciera nada firme, eterno, desaparecería la inteligibilidad del mundo y todo se precipitaría en la confusión. Algunos piensan, según parece, que los conceptos se originan en el alma individual, como las hojas en los árboles, y creen que pueden conocer su esencia investigando su surgimiento y tratando de explicarlo psicológicamente a partir de la naturaleza del alma humana. Pero esta concepción aboca todo a lo subjetivo y, si se la prosigue hasta el final, suprime la verdad" (Frege, G. [1918]: "Fundamentos de la Aritmética"; Llano, A. [1997], *Metafísica y lenguaje*..., 53).

6 Un ejemplo de esto es el procedimiento de instanciación de la existencia de Russell: si tenemos la proposición "El actual rey de Francia es calvo", para que su referencia sea verdadera, deben cumplirse las siguientes condiciones: 1. Hay un rey de Francia (E(x)K(x)); 2. A lo más hay un rey de Francia (K(x)⊃B(x)); 3. Todo lo que es un Rey de Francia, es calvo (y)(F(y)⊃(y=x))). De donde la instanciación de la proposición es como sigue: (E(x) (K(x) & B(x) & (y)(F(y)⊃(y=x))). De este modo, una proposición que denota existencia, es decir, ser actual o formal, se denota con un lenguaje equívoco e inconmensurable, lo cual es una paradoja.

Como ya vio Aristóteles[7], el ser, aun cuando se dice "en muchos sentidos", no puede decirse ni unívoca (lo que haría idéntica la notación) ni equívocamente (lo que haría imposible la formalización).

d. Los sentidos del ser

Frege distingue cuatro modos en los cuales el verbo "ser" aparece en el lenguaje:

1. El *es* de identidad ("Fósforo es Espero"; $a=b$).
2. El *es* de la predicación (la cópula, "Juan es un filósofo"; $P(a)$).
3. El *es* de existencia: a. Expresado por el significado del cuantificador existencial y el símbolo de identidad (Ejemplo: Dios es (Ex) ($g=x$)); b. Expresado por el significado del cuantificador existencial y el símbolo de predicación (Ejemplo: Hay seres humanos/Hay al menos un ser humano: (Ex)H(x)).
4. El *es* de la inclusión de clase; por ejemplo, la inclusión genérica: "Un caballo es un cuadrúpedo"; $(x)(P(x) \supset Q(x))$[8].

La propia formalización muestra que existen cuatro "sentidos" –fregeanos– en los cuales una proposición puede denotar el ser. Sin embargo, como se vio más arriba, si no existe ninguna referencia común, entonces, por una parte, la formalización falla, puesto que los símbolos de relación (cuantificador existencial (E) y cuantificador universal (V), así como la implicancia (É)), son inconmensurables en el análisis y, por otra, el lenguaje natural no puede ser su fundamento último, dado que en él, cuando usamos el término "ser", de alguna manera, nos referimos a algo único y común.

Se trata del problema fundamental y trascendental nuevamente "transformado". La unidad de la referencia en la diversidad de los sentidos. Surge, entonces, la pregunta por la ontología: ¿cuál es el universo de objetos que pueden sustentar esta unidad de referencia y esta diversidad de sentidos?

7 Cf. *Cat.* 1, 1 y *Met.* 4, 1.

8 Cf. HAAPARANTA, L. (1985): "On Freges Concept of Being", KNUUTTILA, S.- HINTIKKA, J. (1986): *The Logic...*, 269-270.

e. Referencia y ontología

El problema "semántico" que acabamos de describir a propósito de las tesis de Frege[9], nos muestra una "transformación" del problema de la metafísica[10]: es el problema de la posibilidad o la imposibilidad –de la "escrutabilidad o inescrutabilidad"– de la referencia.

Si decimos que existe una referencia unívoca, estamos refiriéndonos al ser como un objeto y, por tanto, caemos en la objetivación.

Si decimos que existe una referencia equívoca, es decir que es inescrutable, entonces, no hay posibilidad de decir el ser en el lenguaje con sentido. La superación de esta aporía, que está a la base del problema particular de la referencia de las proposiciones de existencia[11], debe plantearse, paradojalmente, en un plano meta-lógico.

En efecto, una parte importante de la tradición analítica ha notado que la depuración de la ontología no ha hecho más que reproponer el problema

[9] Que Scruton resume de esta manera: "Entonces, he aquí un bosquejo de la teoría del lenguaje de Frege (...): (a) Sentido y referencia. Hay dos dimensiones del significado. Cada término, y cada combinación significativa de términos, tiene tanto un sentido como una referencia. El sentido determina la referencia; es también lo que entendemos al entender un término. Al entender un término, encontramos una 'ruta' hacia su referencia: tenemos lo que necesitamos para poder relacionar el término con el mundo. (b) La referencia de un término singular es un objeto, mientras que la de una oración es un valor-de-verdad. El predicado se refiere a un concepto, que debe ser entendido como determinando una función desde el objeto al valor-de verdad. (c) El sentido de una oración es el pensamiento que ella expresa, el cual es entregado por las condiciones para su verdad. El sentido de cada término en un lenguaje se puede considerar una contribución (sistemática) a las condiciones-de-verdad de las oraciones que las contienen. (d) La oración es la verdadera unidad de significado: la compleja expresión de un pensamiento. El significado y la referencia de un término sólo pueden expresarse completamente en el contexto de la oración (esto a veces se llama el 'principio de contexto'). (e) Al mismo tiempo, las oraciones se construyen a partir de los términos que las componen: cada término hace una contribución sistemática a las condiciones-de-verdad. Esto significa que, si conociéramos las reglas que rigen el uso de los términos individuales, podríamos derivar todas las condiciones-de-verdad de toda la infinidad de oraciones que se pueden construir a partir de ellos" (SCRUTON, R. [2003]: *Filosofía moderna...*, 65-66).

[10] Cf. LLANO, A. (1997): *Metafísica y lenguaje...*, 28 ss.

[11] Es decir, las que utilizan el cuantificador existencial (E). Cf. MUNITZ, M. K. (1973): "Existence and Presupposition", MUNITZ, M. K. (ed.) (1973): *Logic and Ontology*. New York: New York University Press, 59-84; VAN FRAASEN, B. C. (1973): "Extension, Intention and Comprehension", MUNITZ, M. K. (ed.), (1973): *Logic...*, 101-132; SOMMERS, F. (1973): "Existence and Predication", MUNITZ, M. K. (ed.), (1973): *Logic...*, 159-174; HIZ, H. (1973): "On Assertions of Existence", MUNITZ, M. K. (ed.), (1973), *Logic...*, 175-192.

de la referencia del ser y, con este problema, la posibilidad de fundar la propia formalización desde su identidad espacio-temporal[12].

Síntesis

1. El aporte de Frege ha sido otorgar elementos para plantear el problema del ser en el lenguaje desde un punto de vista semántico: ¿existe una referencia del ser que sea escrutable?
2. La teoría de Frege distingue en la significación de una proposición y de un término –el sentido– que es lo comprendido en él, y la referencia, que es aquello que es denotado por el término. Ambas encuentran su plenitud significativa en la proposición.
3. Esta distinción de Frege permitió, al mismo tiempo, una teoría de la formalización y una teoría de la referencia. La formalización se hace posible por la reducción a una ontología de objetos y de funciones. La teoría semántica se hace posible por la teoría de la referencia. En ella, toda proposición con sentido denota un estado de cosas en el mundo lógico y, por tanto, una determinación del "ser real", es decir, del ser posible.
4. Sin embargo, el problema de esta teoría surge al momento de fundar el sentido y la referencia de los modos en los cuales se dice el ser. La univocidad elimina la misma distinción de sentidos; la equivocidad hace imposible la formalización. Es necesario superar esta aporía desde una reconsideración del problema de la escrutabilidad de la referencia del ser a partir de una descripción del problema de la formalización.

[12] Problema que tendremos que afrontar más adelante, Cf. SCRUTON, R. (2003): *Filosofía moderna*..., 142-149.

4.3.2. El problema sintáctico del ser en el lenguaje: *Sobre el denotar* y la teoría de las descripciones definidas de Russell[1]

La tesis de Frege, vista anteriormente, consistía en distinguir en el significado de una frase denotativa[2] su *sentido* de su *denotación o referencia*. El sentido consiste en "aquello que se comprende" cuando se expone el significado de la frase. La denotación o referencia consiste en "el objeto mismo que se designa" en el significado de la frase.

La relación entre el sentido y la denotación, para Frege, es la siguiente:

> (...) un nombre propio (una palabra, un signo, una combinación de signos, una expresión) expresa su sentido y denota o designa su denotación. Por medio de un signo expresamos su sentido y designamos su denotación.[3]

La teoría de Frege intentaba mostrar cómo las frases denotativas en general y, en particular, las que expresaban identidad, como "a=a" y "a=b", podían distinguirse y relacionarse de la siguiente forma: la identidad se salva, dado que expresan sentidos distintos, pero se refieren a una misma denotación (las propiedades comunes a "a" y "b")[4]. De este modo, si a=b, entonces la denotación de "a" y "b" es la misma y, de esta forma "a=b" y "a=a" tienen el

1 Para lo que sigue, sobre todo: Russell, B. (1905): "Sobre el denotar", Moro, T. (1973): *Semántica filosófica: problemas y discusiones*. Buenos Aires, 29 y Scruton, R. (2003): *Filosofía moderna*..., 72-78.

2 Es decir, aquella que expresa una propiedad de un sujeto (P(x)). Como sostiene Russell: "Entiendo por 'frase denotativa' una frase como cualquiera de las siguientes: un hombre, algún hombre, cualquier hombre, todos los hombres, el actual rey de Inglaterra, el actual rey de Francia, el centro de masa del sistema solar en el primer instante del siglo XX, la revolución de la Tierra alrededor del sol, la revolución del sol alrededor de la Tierra. Así, una frase es denotativa exclusivamente en virtud de su forma" (Russell [1905]: "Sobre el denotar", Moro, T. [1973]: *Semántica filosófica: problemas y discusiones*. Buenos Aires, 29).

3 Frege, G. (1892): "Sobre el sentido y la denotación", Moro, T. (1973): *Semántica*..., 9.

4 Recordemos el inicio del artículo: "La igualdad da lugar a problemas que incitan a la reflexión y que no son fáciles de resolver. ¿Se trata de una relación? ¿es una relación entre objetos o entre nombres o signos de objetos? En mi *Begriffsschrft* supuse lo último. Las razones que parecen hablar a favor de esta tesis son las siguientes: a=a y a=b son, obviamente, oraciones de diferente valor cognoscitivo; a=a vale *a priori* y, de acuerdo con Kant, ha de ser considerada analítica, mientras que las oraciones de la forma a=b contienen a menudo ampliaciones muy valiosas de nuestro conocimiento y no pueden ser establecidas *a priori*" (Frege, G. [1892]: "Sobre el sentido y la denotación", Moro, T. [1973]: *Semántica*..., 3-4).

mismo valor veritativo (su referencia), pero distinto valor cognoscitivo (dado por su sentido)[5].

La conclusión relevante para la metafísica es la siguiente: la metafísica opera con argumentos basados principalmente en la identidad[6]. Los sentidos que expresen los argumentos de identidad referirán o denotarán su referencia "el ser idéntico a".

Si esto es posible, tenemos las bases de una teoría del ser posible y consistente; posible, por el acceso al referente, y consistente por su diferencia con el sentido, que permitiría, semánticamente, la inducción y el aumento del conocimiento y, sintácticamente, la *formalización*.

Toda la cuestión de la metafísica radicaría, entonces, en explicar cómo "a=a" y "a=b", teniendo la misma denotación, tienen distinto sentido y cómo amplía nuestro conocimiento la proposición "a=b" respecto de la proposición "a=a".

El problema de la teoría de Frege consistía en la referencia de frases denotativas sin denotación, como por ejemplo: "*el actual rey de Francia es calvo*" (B(x)). En efecto, el admitir el sentido y la denotación de este tipo de frases, consistiría en admitir la existencia de algo que no es, incurriendo así en una violación del PNC.

Como critica Bertrand Russell (1872-1970), si la frase B(x) es verdadera, entonces se refiere a un conjunto de entes que existen, pero que no subsisten –que existen como referencia, pero que no existen como referencia (he aquí la paradoja)–[7]. Afirma Russell:

> (...) los elementos de juicio a favor de la teoría expuesta[8] derivan de las dificultades que parecen inevitables si consideramos que las

[5] Cf. FREGE (1892): "Sobre el sentido y la denotación", MORO, T. (1973): *Semántica...*, 27.

[6] También, y de un modo de derivado, y como hemos de explicar más adelante, en la cópula, la existencia y la pertenencia a una clase.

[7] Frege había solucionado la cuestión con la "ontología *ad hoc*" de sostener que la referencia de las frases que no tienen denotación era un "conjunto vacío".

[8] Aquella que sostiene, contra Frege, que "el principio de la teoría del denotar que pretendo defender es el siguiente: las frases denotativas no tienen significado alguno en sí mismas, pero toda proposición en cuya expresión verbal figuran tiene un significado. Las dificultades concernientes al denotar son todas, creo, el resultado de un análisis erróneo de las proposiciones cuyas expresiones verbales contienen frases denotativas" (RUSSELL, B. [1905]: "Sobre el denotar", MORO, T. [1973]: *Semántica...*, 31).

frases denotativas representan (*stand for*) componentes genuinos de las proposiciones en cuyas expresiones verbales figuran.[9]

Estas dificultades proceden de la admisión de ontologías *ad hoc* para la referencia de las frases denotativas que no la tienen. Para Russell, estas ontologías provienen de la distinción entre sentido y denotación: en ellas, se llega a la admisión de la existencia de referencias que no subsisten (como en el caso de Meinong[10]) o definiendo una denotación puramente convencional (como en el caso de Frege[11]).

En lo que sigue, intentaremos mostrar la posición de Russell respecto a las paradojas que él ve en la posición de Frege a la luz de su propia teoría. La relevancia metafísica de la teoría de las descripciones definidas de Russell para el problema de la metafísica y el consecuente planteamiento del problema sintáctico de la formalización que, complementado con el problema semántico de la referencia, nos ponen en camino respecto a la consideración de las condiciones de posibilidad semántica y de consistencia sintáctica que debiera cumplir una teoría metafísica.

a. La teoría de las descripciones definidas de Russell y su crítica a Frege

En el artículo de 1905, "*Sobre el denotar*", Russell critica la teoría de Frege –y de Meinong– dada su imposibilidad de explicar la denotación de las frases denotativas que no tienen una referencia real (subsistente).

---

9 Russell, B. (1905): "Sobre el denotar", Moro, T. (1973): *Semántica*..., 35.

10 La teoría de Meinong sostiene, según Russell, "que toda frase denotativa gramaticalmente correcta representa un objeto. Así supone que 'el actual rey de Francia', 'el cuadrado redondo', etc. son objetos genuinos. Se admite que tales objetos no subsisten, pese a lo cual se supone que son objetos. Se trata de una opinión difícil de sostener, pero la principal objeción es que tales objetos violan, de manera admitida, la ley de contradicción. Se sostiene, por ejemplo, que el actual y existente rey de Francia existe, y también que no existe; que el cuadrado redondo es redondo, y también que no es redondo, etc. Pero esto es inaceptable, y si puede hallarse una teoría que eluda este resultado, sin duda se la debe preferir" (Russell [1905]: "Sobre el denotar", Moro, T. [1973]: *Semántica*..., 35).

11 "Frege adopta otra forma de la misma posición (...) suministrando por definición una denotación puramente convencional para los casos en que, de otra manera, no habría denotación alguna. Así, 'el rey de Francia' denota la clase nula; 'el único hijo del Sr. Fulano' (quien tiene una bella familia de diez hijos) denota la clase de todos sus hijos, etc. Pero este procedimiento, aunque no lleve a un verdadero error lógico, es totalmente artificial, y no ofrece un análisis exacto de la cuestión" (Russell [1905]: "Sobre el denotar", Moro, T. [1973]: *Semántica*..., 37).

El problema fundamental de la teoría de Frege es expuesto de la siguiente forma:

> La dificultad que se presenta al hablar del significado de un complejo denotativo puede enunciarse así: en el momento que introducimos el complejo en una proposición, la proposición es acerca de la denotación; y si formulamos una proposición en la cual el sujeto es "el significado de C", entonces el sujeto es el significado (si lo hay) de la denotación, que no es de lo que pretendíamos hablar.[12]

La dificultad puede entenderse como sigue: (1) Según la interpretación que hace Russell de la teoría de Frege, "*las frases denotativas expresan un significado y denotan una denotación*"[13], de este modo, (2) cuando se reemplaza[14] un sentido de una frase denotativa por otro, dado que el sentido determina la denotación, entonces, cambia la referencia, entonces (3) no existe un vínculo lógico entre el sentido y la referencia de una proposición que contiene una frase denotativa, lo cual condena la referencia al misticismo y a la inefabilidad lógica, dado que sólo se puede hablar con sentido –para Russell– de lo que tiene referencia.

Esta evaluación conduce a Russell a considerar algunas paradojas importantes de la teoría de Frege. Estas paradojas son de extraordinaria relevancia para el problema metafísico que nos ocupa.

12 RUSSELL, B. (1905): "Sobre el denotar", MORO, T. (1973): *Semántica...*, 40.

13 RUSSELL, B. (1905): "Sobre el denotar", MORO, T. (1973): *Semántica...*, 36.

14 Es decir, cuando se introduce la frase denotativa que expresa el sentido en la proposición. Por ejemplo, sea la proposición: "El lucero de la mañana es luminoso", y sea la frase denotativa "el lucero de la mañana" que tiene dos sentidos: A=el lucero de la mañana y B=el lucero de la tarde y ambos, una sola denotación y referencia: R=Venus. Entonces, cuando se reemplaza el sentido A por el sentido B, según la teoría de Frege, se mantiene el valor de verdad pero varía el valor cognoscitivo. Para Russell, en cambio, al hacerlo, la proposición resultante ya no denota o refiere a Venus, sino al sentido de A o de B. De este modo, la referencia se hace inaccesible o, como sostiene Searle, "mística", pues está más allá de la denotación: "Por tanto, si Y [que es uno de los sentidos de una proposición, en el ejemplo anterior A o B] logra realmente referirse a un sentido, entonces la relación entre el sentido y la referencia no puede ser de carácter lógico; pues si lo fuera, la referencia pasaría directamente a través del sentido a la referencia de este último. Pero si la relación no es lógica, entonces la relación de Y con su referencia queda totalmente en el misterio. O bien el castillo de naipes de Frege se derrumba, o bien sólo podemos convencernos a nosotros mismos de que no se ha derrumbado entregándonos al misticismo. Este es el argumento de Russell" (SEARLE, J. [1957-8]: "Las objeciones de Russell a la teoría de Frege sobre el sentido y la denotación", MORO, T. [1973]: *Semántica...*, 52).

1. La primera paradoja es la paradoja de la identidad:

> Si *a* es idéntico a *b*, todo lo que es verdadero de uno es verdadero del otro, y cualquiera de ellos puede sustituir al otro en cualquier proposición sin que se altere la verdad o falsedad de la misma. Ahora bien, Jorge IV quiso saber si Scott era el autor de Waverley; y, en efecto, Scott era el autor de Waverley. Luego, podemos sustituir el autor de "Waverley" por Scott y de este modo probar que Jorge IV quiso saber si Scott era Scott. Sin embargo, difícilmente pueda atribuirse al primer caballero de Europa un interés por el principio de identidad[15].

La paradoja es clara, la sustitución de los sentidos "el autor de Waverley" y "Scott" denotan algo distinto: no solamente a Scott mismo, sino también, aquello que Jorge IV quería saber, es decir, no si Scott era sí mismo, sino si tal era el autor de Waverley.

Esta paradoja es metafísicamente muy importante, porque muestra que la confusión entre el sentido y la denotación o referencia entrañan un equívoco fundamental para el lenguaje: hace "inescrutable" al ser de la identidad, que siempre estaría más allá de la denotación.

b. *La paradoja del principio del tercero excluido*

> Por el principio del tercero excluido debe ser verdadera o bien "A es B" o bien "A no es B". Por consiguiente, debe ser verdadera o bien "el actual rey de Francia es calvo", o bien "el actual rey de Francia no es calvo". Sin embargo, si hacemos una enumeración de las cosas que son calvas y de las que no lo son, no encontraremos al rey de Francia en ninguna de esas listas. Quizás los hegelianos, que aman la síntesis, concluirían que usa peluca.[16]

15 RUSSELL, B. (1905): "Sobre el denotar", MORO, T. (1973): *Semántica...*, 38.

16 RUSSELL, B. (1905): "Sobre el denotar", MORO, T. (1973): *Semántica...*, 38. La ironía respecto a los hegelianos no deja de ser esclarecedora. Para Hegel, el Espíritu Absoluto se despliega dialécticamente en su proceso de objetivación. De esta manera, se determinan en él las diferencias –que son las síntesis–. Es así como "la peluca del Rey de Francia" es una protesta ante la lógica absoluta de Hegel que identifica ser con pensar, que es precisamente todo el punto metafísico que están discutiendo tanto Frege como Russell.

El principio del tercero excluido sostiene que no hay un término medio entre dos proposiciones.

La paradoja muestra que las proposiciones que contienen frases denotativas que no tienen referencia, son verdaderas o falsas aunque no subsista su denotación.

Nuevamente, la paradoja conduce a la admisión de una ontología de entes que son y que no subsisten (como en el caso de Meinong) o de definiciones arbitrarias de referencia, como (piensa Russell que)[17] Frege soluciona el problema.

c. *La tercera paradoja es la paradoja de la diferencia*

> Consideremos la proposición "A difiere de B". Si es verdadera, hay una diferencia entre A y B, hecho que puede ser expresado en la forma: "la diferencia entre A y B subsiste". Pero si es falso que A difiere de B, entonces no hay diferencia alguna entre A y B, hecho que puede expresarse en la forma: "la diferencia entre A y B no subsiste". Pero ¿cómo una no entidad puede ser el sujeto de una proposición? "Pienso, luego soy" no es más evidente que "soy el sujeto de una proposición, luego soy", siempre que se tome "soy" como una afirmación de subsistencia o de ser, no de existencia. De aquí que, al parecer, debe ser siempre contradictorio negar el ser de algo; pero hemos visto, en relación con Meinong, que admitir el ser también conduce a veces a contradicciones. De este modo, si A y B no difieren, parece igualmente imposible suponer o bien que hay un objeto tal como "la diferencia entre A y B", o bien que no lo hay[18].

Nuevamente la tesis fuerte de Russell: el significado, para que tenga sentido, debe denotar. Si no es así, ocurre que afirmamos contradicciones como "Esto no es o subsiste". La diferencia que se establece entre afirmación de subsistencia o de ser y afirmación de existencia es crucial.

En la primera, se denota o refiere un objeto real (en el sentido de posible); en la segunda, se denota o refiere un objeto actual o formal. De este modo,

[17] Sobre la validez de esa interpretación, cf. SEARLE, J. (1957-8): "Las objeciones de Russell a la teoría de Frege sobre el sentido y la denotación", MORO, T. (1973): *Semántica…*, 52 y SCRUTON, R. (2003): *Filosofía moderna…*, 72.

[18] RUSSELL, B. (1905): "Sobre el denotar", MORO, T. (1973): *Semántica…*, 38-39.

tanto en el caso de "la diferencia entre A y B no existe", como en el caso de "Pienso, luego soy" se denota un objeto real ("la diferencia" y el "Pienso") del cual no se puede afirmar el "no subsiste" y el "luego soy" sin contradicción.

Nuevamente, la crítica es contra un mundo de objetos reales que están más allá de toda referencia posible.

d. La teoría de las descripciones definidas

La solución del lógico y matemático británico consiste en sostener (contra Frege), en primer lugar[19], que una frase denotativa no tiene sentido en sí misma –dado que su referencia es inescrutable– pero que sí tiene sentido en el contexto de la proposición. Que esta proposición tenga sentido depende de que tenga denotación, y tendrá denotación si la frase denotativa figura en ella de un modo preciso.

Para lograr esta precisión, Russell encara el problema de eliminar de la expresión de las proposiciones la ambigüedad del artículo definido "el" que las expresa en el lenguaje cotidiano (por ejemplo, la ambigüedad entre "el hombre" denotando este hombre o la humanidad). Russell ha descubierto que las frases denotativas pueden figurar de dos modos en una proporción: de un modo primario y de un modo secundario.

Para una proposición del tipo: "*el actual rey de Francia no es calvo*", la figuración primaria es como sigue "*hay una entidad que es ahora rey de Francia y no es calvo*", lo cual es falso, porque esa entidad no tiene ninguna denotación[20].

Pero, la figuración secundaria "*es falso que haya una entidad que sea ahora rey de Francia y sea calvo*" es verdadera, puesto que su denotación es la inexistencia actual del rey de Francia. Estos modos en los cuales la frase denotativa "*figura por*" un objeto, son parte de la "teoría de las descripciones definidas"[21] que consiste en

---

19 Esta es la exposición de su teoría de las descripciones definidas: las frases denotativas no significan en sí mismas, sino en la preposición en la cual figuran. Esta teoría permite esclarecer el sentido y la denotación de las frases denotativas que no denotan un objeto subsistente. Si una frase denotativa de este tipo figura (está por) el objeto de modo primario, es decir, de modo que implique un objeto subsistente pero irreal, entonces la proposición es falsa. Si, por el contrario, la frase figura por el objeto de modo secundario, es decir, denotando su inexistencia, entonces, la proposición es verdadera.

20 Esto es, no existe ningún rey de Francia ahora.

21 La idea consiste en eliminar del lenguaje, por su ambigüedad de denotación, las frases denotativas que son determinadas (por el artículo "*the*": el, la, lo, los, las), por ejemplo: "el hombre" –que puede denotar este hombre o la idea de hombre en general–. De este modo, se intenta sustituir las frases denotativas determinadas por una descripción que mantenga las condiciones

expresar la proposición en la cual figura la frase denotativa definida por el artículo definido "el", sin que ella aparezca, de modo de evaluar de modo independiente su denotación. La descripción definida de la proposición "*Scott era el autor de Waverley*" es "*una entidad y sólo una escribió Waverley, y esa entidad tenía la propiedad f*". La propiedad *f* es aquí "ser un hombre".

Se ha reemplazado la frase denotativa por una descripción definida, de la cual podemos evaluar su denotación en el conjunto de todos los objetos que posean la propiedad *f*.

De hecho, existe un objeto que la posee, que es Scott. Luego, la afirmación de esta proposición es verdadera y se supera la paradoja de la identidad, dado que Jorge IV cuando preguntaba quién era el autor de Waverley preguntaba de una manera en la cual la frase denotativa "*Scott era el autor de Waverley*" figuraba de modo secundario.

Por medio de la teoría de las descripciones definidas antes expuestas, Russell cree haber solucionado las ambigüedades de la teoría de la referencia de Frege y, con esto, la superación de las paradojas antes descritas:

> Nuestra teoría sobre el denotar nos permite sostener que no hay individuos irreales; de modo que la clase nula es la clase que no contiene miembros, no la clase que contiene como miembros a todos los individuos irreales[22].

e. *Consecuencias metafísicas de la teoría de las descripciones definidas de Russell*

La principal consecuencia metafísica radica en el estado en el que queda nuestro lenguaje al momento de establecer los problemas metafísicos fundamentales. Este estado radica en la formalización, como sostiene Scruton:

de su valor de verdad. Por ejemplo, dada la preposición: "el actual rey de Francia es calvo", su descripción definida –es decir de la proposición en cuanto contiene la frase denotativa definida "el actual rey de Francia" es: "Hay un rey de Francia; a lo más hay un rey de Francia; y todo lo que es un rey de Francia es calvo". Es decir, como sostiene Scruton, "hay una x, esta x es un rey de Francia, x es calvo, y para cada y, y es un rey de Francia sólo si es idéntico a x. En símbolos: (Ex)(K(x) & B(x) & (y)(K(y)(y=x)))" (Scruton, R. [2003]: *Filosofía moderna*..., 76). Así la frase, "el actual rey de Francia" ha sido reemplazada por la descripción definida (Ex)K(x) que figura en la oración de un modo secundario, dado que el modo primario es (y)[K(y)(y=x)]. Dado que no hay un y que sea idéntico a x, es decir, dado que no hay un elemento de los reyes de Francia que exista actualmente, entonces, la proposición es falsa.

22 Russell, B. (1905): "Sobre el denotar", Moro, T. (1973): *Semántica*..., 46.

> (...) esto llevó a Russell a una interesante conclusión, sugiriendo que la gramática del lenguaje corriente puede (y a menudo lo hace) ocultar la verdadera forma lógica de los pensamientos que en él se expresan.[23]

El análisis permite detectar *la forma lógica*[24] de una proposición –como en el caso de "*el actual rey de Francia es calvo*"– que posee una lectura unívoca y estricta (no contiene la ambigüedad del artículo definido "el").

Así, conviene obtener la forma lógica, es decir, formalizar las proposiciones metafísicamente relevantes (por ejemplo, el argumento ontológico) para realizar una descripción definida de sus inferencias y determinar su valor de verdad. Russell mismo ejemplifica esta conclusión realizando un análisis del argumento ontológico –y mostrando que no infiere *veritativamente*–. En la exposición de este argumento tendremos la posibilidad de notar los alcances y los límites de la aproximación analítica a la pregunta por la expresión del ser en el lenguaje.

Russell realiza el proceso de formalización del argumento ontológico como sigue: "*El ser perfecto en grado sumo tiene todas las perfecciones; la existencia es una perfección; por lo tanto, el Ser perfecto en grado sumo existe*" se convierte en:

> Hay una y sólo una entidad x que es perfecta en grado sumo; ella tiene todas las perfecciones; la existencia es una perfección, por lo tanto, esa entidad existe[25].

Como se ve, se ha transformado la premisa mayor del argumento: "*el ser perfecto en grado sumo tiene todas las perfecciones*". Esta es una premisa (para Russell sólo aparentemente) tautológica dado que la suma perfección se identifica con la posesión de todas las perfecciones, por su descripción definida: "*Hay una y sólo una entidad x que es perfecta en grado sumo*". Esta premisa, para Russell, tiene la misma forma lógica que "*el actual rey de Francia es calvo*".

La premisa mayor del argumento ontológico es analizable de la siguiente manera: "*Hay un ser perfecto en grado sumo* (1); *a lo más hay un ser perfecto en grado sumo* (2) *y todo lo que es un ser perfecto en grado sumo, tiene todas las*

[23] Scruton, R. (2003): *Filosofía moderna...*, 77.

[24] "Lo que determina la forma lógica es el papel que desempeña en el inferir: comprendemos una oración cuando logramos captar lo que con ella se infiere y, además, la forma como determina su valor de verdad" (Scruton, R. [2003]: *Filosofía moderna...*, 77).

[25] Russell, B. (1905): "Sobre el denotar", Moro, T. (1973): *Semántica...*, 45.

perfecciones (3)". Las proposiciones (1) y (3) son analíticas y, por tanto, pueden ser consideradas tautológicas. Sin embargo, aún falta por probar (2), es decir, que existe una y sólo una entidad perfecta en grado sumo.

La forma lógica de esta proposición es de existencia y, dado que la existencia no es un predicado real que es la piedra angular del análisis, como se expuso más arriba a propósito de Frege, entonces, debe ser empíricamente verificable y referido a un estado de cosas. El ser perfecto no es empíricamente verificable, por tanto, el argumento ontológico no infiere. De esta manera, sostiene Russell: "*como prueba, esto no es válido, pues falta probar la premisa 'hay una y sólo una entidad x que es perfecta en grado sumo*'"[26].

Utilizando la distinción entre figuración primaria y figuración secundaria de una frase denotativa en una proposición, Russell sostiene que la proposición "existe una y sólo una entidad que es perfecta en grado sumo" es falsa, dado que la frase denotativa figura en modo primario y que su negación –"*No existe una y sólo una entidad que es perfecta en grado sumo es falsa*"– es verdadera, dado que es la negación de la anterior.

Como se vio, la primera consecuencia metafísica es *la formalización* y, la segunda es el *empirismo lógico*, lo cual nos lleva a los límites de la aproximación analítica del problema del ser en el lenguaje en términos semánticos y sintácticos.

Síntesis

1. La filosofía analítica, en su aproximación al problema del ser en el lenguaje, ha intentado establecer el modo en el cual nuestro lenguaje dice el mundo (y lo que el mundo es) con sentido. Este problema es aquel de la posibilidad o del acceso al ser del mundo desde el lenguaje. Lo llamamos problema semántico.
2. La contribución de Frege consistió, precisamente, en distinguir *sentido* de *denotación* y, por tanto, en mostrar la posibilidad que tiene nuestro lenguaje en términos de objetos (de los cuales tenemos referencia y denotación) y de funciones (que expresan los sentidos en los cuales estos objetos se presentan en lenguaje). De esta forma, se transformó la

[26] Russell (1905): "Sobre el denotar", Moro, T. (1973): *Semántica...*, 45. La refutación muestra que la teoría de las descripciones definidas de Russell es empirista (en su sentido lógico) y que, por tanto, radica las objeciones al argumento ontológico hechas por Gaunilo y Santo Tomás a san Anselmo y las hechas por Kant a Leibniz.

interpretación de la proposición categórica de un correlato del mundo a una función en la que se expresa el mundo.

3. La crítica de Russell a Frege mostró la necesidad de depurar el lenguaje de las frases denotativas ambiguas (aquellas en las que el objeto era denotado por el artículo definido "el" que introducía la existencia de objetos y de clases que no constaban empíricamente). Esta depuración resultó en la formalización del lenguaje –problema sintáctico– y en la necesidad de sustentar esta formalización en un empirismo lógico. En efecto, para Russell lo que sostiene el valor de verdad de una frase denotativa es el valor de verdad de la proposición en la cual figura y, por tanto, la referencia de esa proposición a un "estado de cosas" empíricamente constatable[27].
4. De este modo, si el problema semántico quedaba delimitado como el problema de la referencia (Frege), el problema sintáctico quedaba delimitado como el problema de las formas lógicas y, especialmente, el de los símbolos que expresaban existencia o ser (Russell).
5. La circularidad[28] que se intentaba disolver con el empirismo lógico se vuelve ahora intolerable. Esta circularidad hace necesario replantear el problema de la relación entre lenguaje y mundo de una manera metalógica. Y, por tanto, que evite la circularidad. Una vez planteadas estas preguntas, podemos abordar ahora algunas de las condiciones semánticas y sintácticas necesarias para describir una metafísica posible y consistente. Con todo, la justificación de Russell requiere de una elaboración "metalógica" del problema de la relación del lenguaje con el mundo como bien lo entendió Wittgenstein.

[27] Esta es la manera en que Frege y Russell toman posición respecto a la naturaleza de las matemáticas. Los números no tienen existencia en sí (contra Platón) sino que constituyen funciones lógicas de relaciones con objetos. En esto, me parece, siguen una inspiración kantiana y aristotélica.

[28] Es decir, el intentar disolver el problema del ser en el lenguaje a través de la formalización, dado que la formalización también denota. Y lo que denota es existencia y/o universalidad (como en el caso del cuantificador existencial y universal).

4.3.3. Hacia un planteamiento posible y consistente del problema semántico y sintáctico de la metafísica

Como hemos visto en el desarrollo antes expuesto, el problema del ser es transformado en la tradición analítica. Esta transformación dice relación con la relación del problema del ser con su expresión en el lenguaje. Sin embargo, esta expresión debe ser depurada de ambigüedades e imprecisiones.

El intento de la tradición analítica más ortodoxa es la eliminación del problema del ser disolviéndolo en el esclarecimiento de su forma lógica y, por tanto, mostrando que es un "pseudo" problema (Russell) o que aun existiendo, "no tiene sentido", según la célebre tesis de Wittgenstein: "*De lo que no se puede hablar hay que callar*"[1].

Como evalúa Scruton:

> El enfoque analítico estándar argumenta que no hay un concepto del Ser –si se entiende por concepto lo que se expresa con un predicado–. Pues, para repetir la consigna kantiana, "la existencia no es un predicado verdadero". Más precisamente, la existencia es un cuantificador: decir *hay* una montaña dorada es decir que los conceptos *dorada* y *montaña* se instancian en algún objeto (más simplemente, es decir que hay una x, tal que x es dorada y una montaña). Todas las preguntas acerca del ser se pueden reducir a preguntas sobre cuantificadores. ¿Sobre qué clase de entidad se extiende el rango de nuestros cuantificadores?[2]

Este tipo de consideraciones es extremadamente útil al momento de depurar nuestras preguntas respecto del ser. Este proceso de depuración constituye lo que Scruton ha llamado "teorías magras del ser"[3]. Sin embargo, tal proceso contiene aporías semánticas y sintácticas que debemos exponer, para luego intentar algunos caminos de solución.

a. La aporía semántica

Se refiere a lo que W.V.O. Quine (1908-2000) ha llamado la "inescrutabilidad de la referencia". Si tenemos una referencia determinada de un

[1] Wittgenstein, L. (1918): *Tractatus...*, 7, 183.
[2] Scruton, R. (2003): *Filosofía moderna...*, 143.
[3] En oposición a "teorías sobrecargadas" (como la de Hegel) o a "teorías ansiosas" (como la de Heidegger). Cf. Scruton, R. (2003): *Filosofía moderna...*, 143-158.

objeto, perdemos la referencia del conjunto de todos los objetos posibles en tanto que son. Por el contrario, si trabajamos en algo así como una referencia indeterminada de todo objeto, entonces, esa referencia "no tiene sentido" y no es expresable en el lenguaje.

La solución de Quine sostiene que los cuantificadores y, por tanto, que las referencias del ser de los objetos, sólo son relativas a sistemas teóricos de explicación y que no subsisten sin ellos. Este es el principio de la "relatividad ontológica"[4]. Como podemos ver, la propia teoría de Quine se clausura a sí misma, como todo relativismo.

En el estado actual del problema, es imposible soslayar el problema del fundamento de nuestro acceso al problema del ser. Una teoría posible respecto del ser debe ser capaz de explicar cómo es posible la referencia al ser de la entidad y cuál es el fundamento de esa referencia y, de esta manera, explicar, de modo satisfactorio, los modos en los cuales el ser se dice en el lenguaje.

De modo aún más estricto: una teoría posible debe explicar la razón de unidad de las cuatro formas de explicación propuestas por Frege –identidad, cópula, existencia e inclusión de clase–[5].

b. *La aporía sintáctica*

La dificultad sintáctica es la dificultad de la formalización. La formalización o forma lógica de nuestras proposiciones (y preguntas) respecto del ser, requiere, ella misma, de referencia. Sin embargo, la referencia es ambigua si no es formalizable, recayendo en otra circularidad.

[4] "No obstante, persisten los problemas de la ontología ¿cómo probamos que cierto tipo de cosas existe? Una sugerencia es la de Quine, quien nos invita a ver el lenguaje como un tipo de teoría, cuyo objeto es ordenar la experiencia generando predicaciones confiables. Esta teoría nos obliga a 'cuantificar' ciertos objetos y así ligar las variables unidas a los predicados: como cuando decimos que hay elefantes. (...) Esto significa que la existencia es "teórico-relativa". Podemos decir que existen los elefantes, las brujas o los dioses, en forma relativa a la teoría que los requiere. Pero entonces nos preguntaríamos si la teoría es verdadera. Como vimos, Quine propone una interpretación pragmática. Quine es bastante radical con respecto a esto, definiendo lo que él llama 'relatividad ontológica'. Quine tiende a no especificar lo que existe, salvo en el contexto de una teoría. Y la teoría que es útil para un objetivo, puede no ser útil para otro. La pregunta de Ser –qué es lo que realmente existe y por qué– se diluye en la utilidad relativa de varios 'esquemas conceptuales'" (SCRUTON, R. [2003]: *Filosofía moderna*..., 143-144).

[5] Cf. HAAPARANTA, L., (1985): "On Frege's Concept of Being", KNUUTTILA, S. - HINTIKKA, J. (1986): *Logic*..., 269-270.

De modo más estricto: ¿qué denota el cuantificador existencial? Cuando decimos que algo existe, ¿qué exactamente estamos diciendo? ¿Este sentido es estrictamente formal? Russell, con su teoría de las descripciones definidas encontró una salida "metalógica", al igual que Wittgenstein, en una ontología atomista. Sin embargo, esta admisión cancela la escrutabilidad de la referencia y reduce el problema al problema de la aporía semántica.

La pregunta fundamental aquí es qué significa que "a sea b" y, que, desde esa identidad, podamos denotar su existencia. La piedra basal de la lógica es la que está en juego: la naturaleza de la identidad[6].

En efecto, la existencia de un objeto está definida en función de la identidad, sin embargo, ésta está en penumbras ontológicas. ¿Es posible establecer una relación entre el problema semántico –la unidad de los modos de predicación del verbo ser– y el problema sintáctico –el sentido y la referencia del cuantificador existencial–? Este es el problema de la consistencia y la posibilidad de la metafísica como saber.

c. *Caminos de solución*

Sin duda, la solución está aún indisponible en una forma teoréticamente normal y aceptada por la mayoría de los filósofos analíticos. De hecho, la teoría normal (por lo menos, la de más éxito en los intentos que no tienen interés ontológico) sigue siendo la de la relatividad ontológica de Quine.

Sin embargo, como vimos anteriormente, esta teoría no es explicativa ni consistente dado que no da cuenta de su propia referencia y posibilidad como teoría. Creemos, con todo, que la tradición analítica sí ha permitido mostrar de un modo estricto las condiciones de posibilidad y de consistencia de la metafísica como saber: *la condición de posibilidad* es el acceso a la identidad que está a la base de toda formalización y, por tanto, de toda predicación del ser (y, por tanto, de sus consecuentes formas lógicas).

La condición de consistencia es el esclarecimiento de estos mismos sentidos a la luz de la resolución del problema semántico antes mencionado, que es el de la identidad. El problema de la identidad ha dirigido la atención de los filósofos analíticos a las preguntas fundamentales: ¿Cuál es el criterio

[6] "El uso del cuantificador para otorgar existencia se basa en la identidad. 'Sócrates existe' se convierte en (Ex)(x=Sócrates). También se necesita identidad para transformar descripciones definidas en la lógica de predicados. Estos hechos apuntan a una profunda verdad metafísica, que se resume en una consigna de Quine: 'no hay entidad sin identidad'" (Scruton, R. [2003]: *Filosofía moderna*..., 145).

de propiedad mediante el cual "a" y "b" se dicen idénticos? y trascendentales: ¿Cómo pensar esa identidad y, por tanto, ligarla con el espacio y el tiempo? Así, ha mostrado que la tradición analítica *"habiendo tropezado con el concepto de identidad, ahora se encuentra en el lodo metafísico"*[7].

El problema de la identidad (tanto en su versión semántica en los modos de predicación del ser como en su versión sintáctica del cuantificador existencial), dirige su atención al modo en que pensamos que dos cosas son idénticas, lo que nos lleva a su consideración en el espacio y el tiempo[8] y nos lleva, en último término a una ontología de sustancias, entendidas como los soportes de "propiedades" que hacen idénticos los objetos a los cuales nos referimos en nuestras frases denotativas.

Las condiciones estrictas de posibilidad semántica y de consistencia sintáctica nos llevan al problema de la identidad, es decir, de la existencia de algo que haga que funcione la proposición categórica "a=b". Toda la metafísica puede concebirse como la ciencia que busca el fundamento de esta proposición y cómo, desde ella, pueden formularse y pensarse todas las demás proposiciones.

El camino de la unidad, de sus condiciones fundamentales en sustancias individuales idénticas a sí mismas (Aristóteles, Geach, Strawson, Wiggins) y de sus condiciones trascendentales (Kant y Husserl) vuelven de este modo a ocupar un lugar primordial en la indagación metafísica.

Una teoría metafísica unificada debería responder a la pregunta sobre el sentido de la identidad, esto es: ¿cuál es el fundamento y la condición de posibilidad de que existan proposiciones categóricas de identidad?[9] Esta clase de preguntas trascendentales vinculan la tradición analítica a la tradición hermenéutica, cuyo fundamento es la fenomenología.

El fundamento de la identidad y del ser parece estar más allá de la lógica, pero no en el misticismo de la inefabilidad del lenguaje, sino en el acontecimiento de la donación del ser. Esta donación ocurre en el hombre, en su estructura existencial, y apunta más allá, hacia la causa primera que es el fundamento del Ser: Dios.

---

[7] SCRUTON, R. (2003): *Filosofía moderna...*, 149.

[8] "Todas las sustancias individuales de nuestra ontología cotidiana están en el espacio y el tiempo. Como dicen Strawson, Wiggins y otros, tienen que estar, para poder identificarlas, individualizarlas y luego reidentificarlas como la misma cosa" (SCRUTON, R. [2003]: *Filosofía moderna...*, 149).

[9] Que es la transformación analítica de la pregunta de Aristóteles en *Met.* 3, 2: ¿el Ente y lo Uno son el género supremo o el principio último de las cosas que son? Así como de la pregunta de Kant: ¿cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori*?

Síntesis

1. El reemplazo de las frases denotativas ambiguas por descripciones definidas tiene una gran relevancia metafísica, pues traslada el problema del ser al campo sintáctico, dado que las descripciones definidas se basan en cuantificadores (de existencia y de universalidad). Sin embargo, estos cuantificadores deben referir (y de hecho refieren) a estados de cosas empíricamente verificables (Wittgenstein). Esta referencia es inescrutable y no formalizable (Quine), lo que diseña el miembro sintáctico de la aporía del ser en el lenguaje.
2. La aporía del ser en el lenguaje posee un miembro semántico –el problema de la referencia– y un miembro sintáctico –el problema de la forma lógica, específicamente, de la referencia de los cuantificadores–. Una teoría posible y consistente sobre el ser debe ser capaz de explicar la unidad de la referencia de los distintos modos de decir el ser y la expresión cuantificacional de esa unidad, es decir, presentar el fundamento de la cuantificación existencial.
3. Un camino de solución es la resignificación analítica de las preguntas fundamentales y trascendentales de la metafísica respecto del problema de la identidad. El fundamento de la proposición "a=b" posee una coordinación fundamental, trascendental y lógica que es la condición de posibilidad y de consistencia de toda metafísica posible. La búsqueda de esa coordinación es la tarea de una teoría metafísica unificada.

4.4. La hermenéutica filosófica y el problema del fundamento del ser

El desarrollo anteriormente expuesto nos permitió seguir la evaluación y el camino de la tradición analítica en torno a la pregunta que interroga por el sentido del ser. Esta evaluación viene dada por la consideración de que la esencia de este problema se da en el lenguaje y que, por tanto, una estricta y unívoca formulación de este problema debería llevarlo a su disolución o a su solución (Wittgenstein).

Este programa fue llevado a cabo en dos direcciones coordinadas: la pregunta semántica que interroga por la posibilidad del acceso del lenguaje al mundo y la pregunta sintáctica que interroga por la consistencia formal de este lenguaje. Ambas preguntas condujeron a dos problemas centrales: el problema del sentido y la referencia (Frege) y el problema de la denotación (Russell).

El primer problema apuntaba a considerar cuándo tenemos acceso en el lenguaje al ser de un objeto en particular y al ser del ente en general. La respuesta de Frege (1892) abrió el camino para las posteriores investigaciones: toda significación contiene un sentido y una referencia. El sentido es aquello que sabemos cuando entendemos el significado de una frase o de una proposición; la referencia es aquello a lo que indicamos en una frase o proposición.

De este modo, el problema semántico de la metafísica quedaba formulado en estos términos: ¿Qué es lo que significa ser en su aparición en el lenguaje? ¿Cuál es su sentido, es decir, qué sabemos cuando entendemos el término 'ser'? y, más radicalmente: dado que el ser se dice en muchos sentidos (identidad, cópula, existencia e inclusión genérica), ¿a qué refiere y qué es lo que indicamos cuando aparece en el lenguaje? El problema del sentido quedaba, entonces, determinado por el problema de la referencia. Y esta debía aparecer unívocamente en el lenguaje formalizado.

El segundo problema, a saber, el problema de la denotación (y la consecuente formalización) fue visto por Russell (1905) a propósito de la teoría de Frege: en efecto, la teoría de Frege podía conducir a la admisión de entes inexistentes para justificar proposiciones cuyo sentido comprendemos pero que no tienen denotación[1].

Esta contradicción, que conducía a paradojas insalvables en los primeros principios de la lógica –la identidad[2], el tercero excluido y la diferencia–, llevó

[1] Como la clásica "el actual rey de Francia es calvo".

[2] La paradoja de a=a y a=b (el autor de Weaverley); la paradoja de la existencia de un término medio entre las proposiciones "A es B" y "A no es B" y la paradoja de la "no existencia de la

a Russell a considerar, contra Frege, que las frases denotativas no denotan en sí mismo nada, que sólo las proposiciones denotan y que las frases denotativas que las conforman deben "estar por" un objeto sin ambigüedad en una proposición.

Para que esto ocurriera había que describir de un modo nuevo las frases denotativas definidas, es decir, aquellas que contienen el artículo definido "el, la, lo, la, los, las", dado que todas ellas contenían la nefasta ambigüedad de "estar por" un individuo o por una clase (por ejemplo, "el hombre" puede significar "este hombre" o "la humanidad"). De este modo formuló la teoría de las descripciones definidas que, en el fondo, son una formalización de proposiciones denotativas que reemplazan el artículo definido por un cuantificador de existencia.

Así, se solucionaba la ambigüedad de la denotación de las frases denotativas que no denotaban nada real, sin embargo, se abría un nuevo problema: ¿cuál es el fundamento de la formalización de esos cuantificadores? De este modo, el problema sintáctico de la metafísica puede formularse como sigue: ¿cuál es el sentido, y la referencia, de las proposiciones de identidad y de existencia? La aporía es radical, porque la formalización ya no puede apelar a otro sistema formal para fundar la identidad y la existencia. En este evento se caería en una argumentación "al infinito".

En este estado de cosas, el intento analítico por plantear la pregunta que interroga por el sentido del ser enfrenta su aporía más radical: o (a) la admisión de *ontologías ad hoc* que solucionan el problema de la identidad y la existencia ante la inescrutabilidad de la referencia, como es el caso de Quine, quien considera que la identidad y la existencia se definen y valen sólo en el sistema en el que se emplean, o (b) enderezar la pregunta por el sentido y la denotación hacia el fundamento del ser más allá de la formalización.

Esta segunda alternativa implica, a su vez, un avance "*metalógico*" hacia las condiciones de posibilidad trascendentales (*metanoéticas*) y las condiciones fundamentales (*metaónticas*). Es en este punto donde la tradición hermenéutica (y, por tanto, fenomenológica) entra en juego en la formulación del problema que interroga por el sentido del ser: se trata de establecer el sentido del ser desde su fundamento trascendental y fundamental, fundamento que debe explicar desde una aparición primaria del ser, los sentidos de la identidad y de

diferencia entre A y B" (si es que de hecho son diferentes) como sujeto de una proposición denotativa (es decir, cómo algo no existente puede ser sujeto de una proposición verdadera).

la existencia y poner las bases de toda lógica posible y, por tanto, de toda la "tecnología analítica".

Para estudiar el problema del fundamento del ser en la tradición hermenéutica se realizará una aproximación al pensamiento de Martin Heidegger (1897-1975). Esta aproximación intentará mostrar (4.4.1) la transformación hermenéutica de la fenomenología y los términos del planteamiento del problema que interroga por el sentido del ser y (4.4.2) el problema del ser.

4.4.1. El planteamiento del problema que interroga por el sentido del ser: la transformación hermenéutica de la fenomenología[1]

Al igual que en la tradición analítica, en la tradición hermenéutica también se da una "transformación" del pensamiento filosófico. Si la tradición analítica suponía una transformación de la filosofía trascendental[2], y esta, una transformación de la metafísica clásica[3], la tradición hermenéutica supone una transformación en la comprensión de lo que entendemos por racionalidad[4].

Como sostiene Vigo:

> (...) de modo simplificado, puede decirse que consiste en el hecho de que los fenómenos vinculados con los procesos de comprensión, es decir, con los procesos de apertura y apropiación de sentido, pasan a ocupar el centro del interés filosófico, a tal punto, que comienzan a proveer el ejemplo orientativo básico para el desarrollo de concepciones unitarias y, al menos, en su pretensión, integrales de la existencia humana[5].

Como se ve, es ahora la búsqueda del fundamento del sentido el que ocupa el centro del interés filosófico. Para comprender esta transformación será necesario describir brevemente el diagnóstico de la tradición hermenéutica respecto del problema del ser, su noción de sentido y el programa o proyecto que, en general, determinará su método hermenéutico.

1 Para lo que sigue, Cf. GRONDIN, J. (1999): *Introducción a la hermenéutica filosófica*, Herder; DE LA MAZA, M. (2005): "Fundamentos de la filosofía hermenéutica: Heidegger y Gadamer", *Teología y Vida*. Vol. XLVI (2005), 122-130; VIGO, G. (2005): "Caridad, sospecha y verdad. La idea de la racionalidad en la hermenéutica filosófica contemporánea", *Teología y Vida*. Vol. XLVI (2005), 254-258.

2 Cf. LLANO, A. (1997): *Metafísica y lenguaje*..., 28-51.

3 Cf. LLANO, A. (1997): *Metafísica y lenguaje*..., 13-28.

4 "Tal reformulación de la idea de racionalidad trae consigo, al menos, en los autores principales de la hermenéutica centro-europea contemporánea, en particular en Heidegger y Gadamer, una paralela reformulación de las nociones de sentido, verdad y objetividad, así como también la recuperación de la relevancia filosófica de aquellas formas de saber que el proyecto filosófico-científico de la Modernidad había tendido a relegar al trasfondo, tales como las diferentes formas del saber práctico-prudencial y el saber de uso, y la amplia variedad de formas de lo que hoy suele llamarse el saber disposicional, por oposición al saber proposicional" (VIGO, G. [2005]: *Caridad*..., 255).

5 VIGO, G. (2005): *Caridad*..., 256.

a. El diagnóstico hermenéutico del problema del ser

Un documento central para comprender el proyecto hermenéutico respecto del problema del ser es el epígrafe de *Ser y Tiempo* de Heidegger (1927). Comentando un texto de Platón (El *Sofista*, 244a), Heidegger opone la técnica sofística, que se haya en una pseudo-posesión del sentido del ser, con el saber filosófico, que se encuentra en permanente aporía respecto a este mismo sentido:

> Porque manifiestamente vosotros estáis familiarizados desde hace mucho tiempo con lo que propiamente queréis decir cuando usáis la expresión "ente"; en cambio, nosotros creíamos otrora comprenderlo, pero ahora nos encontramos en aporía" (El *Sofista*, 244a). ¿Tenemos hoy una respuesta a la pregunta acerca de lo que propiamente queremos decir con la palabra "ente"? De ningún modo. Entonces es necesario plantear de nuevo la pregunta por el sentido del ser. ¿Nos hallamos hoy al menos perplejos por el hecho de que no comprendemos la expresión "ser"? De ningún modo. Entonces será necesario, por lo pronto, despertar nuevamente una comprensión para el sentido de esta pregunta[6].

Heidegger formula dos preguntas, a propósito del problema del ser: la primera, respecto al "significado" de la palabra "ente"; la segunda, respecto a la "comprensión" de la expresión "ser". Como es posible de ver, son dos cuestiones coordinadas y centrales de la metafísica.

La primera atañe al problema que afronta la tradición analítica, el problema del "significado", es decir, del sentido y la referencia de la palabra ente. La segunda comienza en el necesario límite de la primera: si la referencia del ente parece ser inescrutable y su fundamentación parece ser circular (Quine), entonces, hay que salir del lenguaje proposicional, y de su lógica, para lograr una "comprensión" del problema de la expresión "ser".

La comprensión es aquí un saber pre-teórico y vital, que es el fundamento de toda objetivación y, por tanto, de toda significación en el lenguaje. Una vez esclarecida la "comprensión"[7], entonces, será posible plantear la interpretación (hermenéutica) de la pregunta que interroga por el sentido del ser.

[6] HEIDEGGER, M. (1927): *Ser y Tiempo*..., 23.

[7] Que se dará en el *Dasein* quien, por su propia estructura óntica y existentiva (comprensión), lleva en sí el problema ontológico y existencial del ser (interpretación). Cf. HEIDEGGER (1927): *Ser y Tiempo*..., §§ 3-4.

Sin embargo, esta comprensión está oculta y no es manifiesta: el ser humano tiende a la inautenticidad y, por tanto, a velar su propia finitud y la pregunta radical que la ejecuta.

Esta inautenticidad no es un hecho simplemente individual; ha decantado en la entera metafísica. Al considerar su tema principal el ser del ente y su fundamento, ha devenido en una "onto-teo-logía" y ha ocultado el saber acerca del ser en un discurso objetivante; se ha suplantado el problema del ser por el problema del ente como aquello que es lo disponible.

La metafísica no tiene otra misión que la de destruir esta concepción inauténtica de la filosofía[8] y la de elaborar de modo riguroso esa pregunta partiendo por un análisis de la comprensión del ser que tiene el único ente en el cual este problema aparece como propio: el *Dasein*.

b. *La noción de sentido de la hermenéutica*

La analítica de la estructura óntica del *Dasein*, es decir, el estudio fenomenológico de la "comprensión" del problema del ser, que en cada caso es el propio, muestra la existencia de este problema como un "haber propio".

De hecho, el *Dasein* se encuentra "arrojado" en el mundo, siendo este su posibilidad más radical y la condición de posibilidad de la libertad. Sin embargo, el *Dasein* no sólo tiene una estructura óntica, la de su propia existencia, sino ontológica: puede hacer cuestión, interpretar y "co-ejecutar" su propia existencia de una manera auténtica o inauténtica.

Para la tradición hermenéutica, el problema del sentido va más allá del esclarecimiento de la relación entre significación y referencia (como en la tradición analítica): se trata de esclarecer los fundamentos pre-teóricos del problema del ser. Estos fundamentos pre-teóricos se encuentran en la estructura óntica del *Dasein* y sólo su esclarecimiento le permitirá hacerse cargo auténticamente de este "haber previo" (la comprensión) del ser.

El problema del ser adquiere una nueva dimensión: la dimensión de la posibilidad y de la libertad de una existencia auténtica. Sólo en la comprensión

[8] El análisis de la historia de la metafísica como una historia del "ocultamiento" y la caída del problema del ser es una de las descripciones más seductoras del pensamiento de Heidegger. Sin embargo, su postulación no deja de presentar aporías insolubles, como la del lugar de la propia interpretación de Heidegger en ella. Si no se realiza esta crítica se puede desembocar en un "mesianismo" a-crítico. Cf. HEIDEGGER (1927): *Ser y Tiempo*, § 6: *La tarea de una destrucción de la historia de la ontología*.

del ser aparece su sentido, sentido que no es un saber puramente teórico sino existencial y orientado a una existencia propia[9].

Heidegger define "sentido":

> Sentido es el horizonte del proyecto, estructurado por el haber previo, la manera previa de ver y la manera de entender previa, horizonte desde el cual algo se hace comprensible como algo[10].

La diferencia con el sentido analítico es notable, pero también su relación. Para la tradición analítica, el sentido tiene que ver con el "saber" que contiene una proposición o una frase denotativa y responde a la pregunta sobre qué sabemos cuando comprendemos una oración. Para la tradición hermenéutica, el sentido tiene que ver con una estructura pre-teórica que condiciona el entender y, por tanto, todo saber. La relación entre ambas debe ser aún estudiada, pero podemos considerar que no se oponen necesariamente.

Esta relación tiene que ver con el fundamento del sentido, que a su vez es el fundamento de la referencia: la identidad y el tiempo. Heidegger llega por el camino de la interpretación como comprensión ejecutada libre y auténtica, a la misma conclusión que la tradición analítica respecto al problema de la identidad: que su fundamento es el tiempo. De este modo, en Heidegger, el problema del sentido del ser puede formularse en términos de desvelamiento de la estructura óntica del *Dasein*: su ser está abierto al ser de una manera única.

En el ser del *Dasein* aparece el fenómeno del ser y, por tanto, la posibilidad de la comprensión de su concepto objetivo y, de este modo, la posibilidad de toda metafísica como saber estricto[11], es decir, como superación de la ontología puramente proposicional que no toma en cuenta el problema central de la

9 Que Heidegger distingue de la existencia impropia: aquella que permanece en el olvido del ser y, por tanto, engañada respecto a su posibilidad radical de libertad y de conciencia de finitud.

10 HEIDEGGER, M. (1927): *Ser y Tiempo*..., § 32, 175.

11 Es notable la relación respecto del problema de la metafísica y del concepto objetivo, entre Suárez y Heidegger. Heidegger mismo sostiene que es Suárez quien ha visto el problema del ser en su comprensión de modo auténtico y que, al trasladar el problema de la proposición al problema de la relación entre el concepto formal (el acto de comprender) y el concepto objetivo (aquello que se comprende), ha puesto las bases para la transformación hermenéutica de la pregunta que interroga por el sentido del ser: "[la concepción del ser de Suárez] y la interpretación que hace él de sus predecesores es lo más apropiado para realizar la exposición fenomenológica del problema" (HEIDEGGER, M. [1927]: *Principios fundamentales de fenomenología*..., Trotta, 2000, 130).

metafísica: el problema del fundamento que es, necesariamente, pre-teórico y no objetivante.

c. El proyecto hermenéutico respecto del problema del ser

Fiel al diagnóstico anteriormente expuesto, la tarea de Heidegger será "*la elaboración concreta de la pregunta por el sentido del ser*"[12]. Esta elaboración deberá realizarse en una doble tarea: la destrucción de la ontología tradicional y la elaboración de una analítica ontológica del *Dasein*.

La primera tarea consiste en la descripción del proceso mediante el cual el problema del ser devino en el problema del ente y, por tanto, el proceso que transformó la indisponibilidad del ser en la disponibilidad del ente transformándolo en algo "útil" y "a la mano". Este es el núcleo de la época técnica en la cual el olvido del ser ha llegado a su culminación[13].

Una vez que el problema del ser se ha objetivado en el problema del ente, entonces, se ha perdido la comprensión del ser y su sentido para el hombre. La fase destructiva de la hermenéutica se orienta a una "liberación" del problema del ser de su objetivación, para que aparezca su verdadero sentido de indisponibilidad radical. La segunda tarea es simultánea a la primera y se co-ejecuta con ella: se trata de una analítica hermenéutica de la facticidad del *Dasein*. La facticidad es el modo de ser del *Dasein* previo a cualquier objetivación. De este modo, la hermenéutica será la "*interpretación que la facticidad hace de sí misma*"[14].

La facticidad, en la que aparece la existencia del *Dasein*, muestra estructuras invariantes, existenciales, que muestran el modo en el cual se da el ser en el *Dasein*. A través de ellas, el *Dasein* puede ejecutar una existencia auténtica y acceder a la formulación del problema del sentido del ser.

Este sentido, como tendremos ocasión de ver más adelante, será una donación en su temporalidad radical, es decir, en su finitud, como un acontecimiento que "se da". Se anuncia una tercera tarea del proyecto hermenéutico[15]: la espera del advenimiento del ser en el lenguaje como acontecimiento.

12 Heidegger, M. [1927]: *Ser y Tiempo*..., 23.

13 Respecto a este diagnóstico, Cf. Heidegger (1953): *La pregunta por la técnica, passim*.

14 Heidegger, M. (1923): Ontología. Hermenéutica de la facticidad..., 32.

15 Que se identifica con la "vuelta" de Heidegger (1929) del problema del *Dasein* al problema del ser.

Síntesis

1. El momento metalógico de la pregunta que interroga por el sentido del ser puede describirse en la pregunta: ¿cuál es el fundamento del sentido del ser? Esta pregunta ha sido formulada por la tradición analítica y la tradición hermenéutica.
2. La tradición analítica formula el problema en términos de significación, es decir, en términos de sentido y referencia. A través de la analiticidad y la formalización, busca un lenguaje lógicamente perfecto que exprese el sentido del ser y muestre su referencia. La objetivación radical de su proyecto la lleva a la estricta formulación del problema semántico del ser (el problema de la referencia del ser) y de su problema sintáctico (la unificación de los sentidos fregeanos en los cuales se dice el ser, unificación que pasa por un esclarecimiento del problema de la identidad que está a la base de toda formalización y de toda la lógica en general). La tradición analítica realiza una transformación de la metafísica trascendental orientando el problema desde la conciencia hacia el lenguaje.
3. La tradición hermenéutica formula el problema en términos del fundamento de la comprensión e interpretación del ser. Esta tradición realiza una transformación de la fenomenología incorporando la facticidad como modo de ser del *Dasein*, único ente en el cual es posible realizar una fenomenología del ser y, por tanto, establecer las bases de una metafísica posible.
4. El diagnóstico de la tradición hermenéutica es que la pregunta que interroga por el sentido del ser ha caído en el olvido. Esta caída es fruto del ocultamiento del problema del ser en su objetivación en el ente. La ontología tradicional ha devenido en "onto-teo-logía" perdiendo el problema de la comprensión y, por tanto, el problema del sentido del ser.
5. El sentido del ser se verifica en el "haber previo" de la comprensión del modo de ser del *Dasein*. Se trata de un sentido que no es téorico y proposicional como el sentido buscado por la tradición analítica, sino de un sentido existencial, que aparece en la comprensión del ser del *Dasein* pero que se orienta hacia el acontecimiento de la aparición del ser en general. El sentido del ser del *Dasein* abre y constituye el problema del ser.
6. La tarea de la transformación hermenéutica de la metafísica es la interpretación del problema del fundamento del ser a través del plan-

teamiento de la pregunta que interroga por su sentido. Esta pregunta involucra tres momentos: la destrucción de la ontología tradicional (entendida como "onto-teo-logía), la analítica existencial del *Dasein* (como hermenéutica de la facticidad) y "*la interpretación del tiempo como horizonte de posibilidad para toda comprensión del ser en general*"[16].

[16] HEIDEGGER (1927): *Ser y Tiempo...*, 23.

4.4.2. Heidegger y la pregunta que interroga por el sentido del ser[1]

La última palabra de esta iniciación a la metafísica quiere reproponer el problema fundamental y trascendental que ha orientado la búsqueda: la pregunta que interroga por el sentido del ser.

La perplejidad sobre "lo ente" es el motor de la metafísica como preguntar en la historia del pensar. Desde la originaria apertura del habla griega al acontecimiento de la *fúsis* hasta la conciencia objetiva del ser como *creación* de la metafísica cristiana y desde ésta hasta la formulación moderna de la pregunta que interroga por el pensar, subyace una sola gran pregunta: *¿por qué el ser y no más bien la nada?*[2]

Esta pregunta, que parte como experiencia originaria de la textura de lo real y se vuelve conciencia objetiva de su estructura, se transforma en indagación trascendental del fundamento del pensar uniendo, en la historia del ser, la vivencia fundamental y trascendental de todo el pensar metafísico.

Esta unificación de la historia del ser como pregunta es el aporte de Heidegger[3] al esfuerzo humano que intenta dilucidar el sentido de la unidad en la diferencia de lo real y la inclusión de lo humano como dato decisivo de esa comprensión.

El pensamiento de Heidegger posee un carácter final: desde el olvido del ser, como estructura ontológica, hacia la descripción histórica de la pregunta que interroga por el sentido del ser, se realiza la plenitud del pensar, pensar que siempre es inicial y orientado a un destino misterioso pero real, el horizonte del ser como verdad, espera del acontecimiento de lo divino.

[1] HEIDEGGER, H - VON HERMANN, F.W: HEIDEGGER, M. (1975): *Gesamtausgabe.* Vittorio Klostermann Verlag, Francfurt am Main, (en preparación); HEIDEGGER, M. (1927): *Sein und Zeit.* Jahrbuch für Philosophie un phänomenologische Forschung, Halle. Hay traducción castellana: *Heidegger,* M. *El Ser y el Tiempo,* trad. *José Gaos,* FCE. Colombia, 1993; *Heidegger,* M. *Ser y Tiempo,* trad. *Eduardo Rivera,* Editorial Universitaria. Santiago de Chile, 1998; Heidegger, M. (2001): *Introducción a la Metafísica. De la esencia del fundamento,* HEIDEGGER, M: *Hitos.* Alianza, Madrid 2001; COLOMER, E. (1990): *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger III,* 443-652 (bibliografía, 679-686); OLASAGASTI, M. (1967): *Introducción a Heidegger,* Revista de Occidente. Madrid; PÖGGELER, O. (1986): *El camino del pensar de Martin Heidegger,* Alianza. Madrid; VATTIMO, G. (1986): *Introducción a Heidegger,* Gedisa. Barcelona (bibliografía: 47-183).

[2] HEIDEGGER, M (2001): *Introducción a la Metafísica...,* 1.

[3] Cf. COLOMER, E. (1990): *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger* III..., 443-652.

Para revisar el aporte de Heidegger será necesario indagar brevemente en su contexto vital, para luego detenerse en el olvido de la pregunta que interroga por el ser como punto de partida del pensar para, finalmente, descubrir la esencia de la metafísica como el pensar del ser.

a. Contexto vital

Es posible distinguir tres antecedentes que permiten captar el "suelo vital" desde el cual se eleva el pensamiento de Heidegger: la experiencia del arraigo como antecedente biográfico, la filosofía existencial como antecedente histórico y el método fenomenológico como antecedente filosófico.

El arraigo como antecedente biográfico. En Heidegger se expresa de un modo consciente aquella dependencia vital del pensador con su suelo patrio: la tierra vital, el "paraje" original es sacramento del ser. Este motivo fue una constante en el pensar de Heidegger, fuertemente influido por los románticos alemanes del siglo XIX. El valor del "terruño", de la "casa" como el lugar de la habitación del ser se experimenta como "suelo vital", es decir, como "fundamento"[4]. En Heidegger, la palabra '*Gründ*' adquiere un sabor "terrestre" que se mezcla con el ancestral sentido griego de *archê*: el principio de lo ente es el "ser" como fundamento, como "raíz" que otorga vida y unidad a lo real.

El arraigo es la experiencia fundamental del hombre y, por tanto, el lugar propio desde el cual es posible elevar la pregunta que interroga por el sentido del ser[5]. Sin embargo, esta experiencia fundamental se realiza en un momento específico del transcurso del pensar: el momento de la filosofía existencial.

La filosofía existencial como antecedente histórico. Es extremadamente complejo el describir una corriente tan pluriforme en sus rasgos esenciales. Sin embargo, para nuestro esfuerzo es necesario sostener que Heidegger es un pensador que, inserto conscientemente en la más originaria tradición filosófica –al punto que no concibe la filosofía sino como un pensar desde lo pensado–, se abre al énfasis existencial, es decir, a la acto del ser como lugar propio de su misterio y de su realidad –esencia– más profunda. En Heidegger, el ser es un acontecimiento, un acto, que antecede y configura originariamente su esencia y su concepto. Filosofía existencial es, entonces, pensar del devenir en acto, es decir, el ser del ente como horizonte del conocer cada ente en su particularidad.

[4] Heidegger, M. (2001): *De la esencia del fundamento*..., 127.

[5] Cf. Heidegger, M. (1989): *Serenidad*, Serbal. Barcelona.

Es por esto que la metafísica es, en su punto de partida, ontología: descripción del acto del ser en y a través del ente[6].

El método fenomenológico como antecedente filosófico. El carácter existencial del problema del ser expulsa cualquier apriorismo filosófico. Hay que "dejar en libertad" el acontecimiento del ser tal como "se da"[7] el mismo. Este método, formulado por su maestro E. Husserl[8], es una reacción al idealismo hegeliano y sintetiza su esfuerzo en el lema "a las cosas mismas". La indagación por el ser es la indagación por la interpretación de su acontecimiento concreto en el ente: de manera primera en aquel ente en el cual "la pregunta que interroga por el sentido del ser está ahí", es decir, en la apertura radical del hombre[9] que está en-el-mundo.

Sin embargo, estos tres antecedentes se resuelven en el punto de partida fundamental del pensar de Heidegger: es necesario volver a plantear la pregunta que interroga por el ser porque esta pregunta ha caído en el olvido.

b. El olvido de la pregunta que interroga por el sentido del Ser

El epígrafe de *Ser y Tiempo*, una cita del *Sofista* de Platón, marca el rumbo de todo el pensar de Heidegger:

> Pues evidentemente estáis hace ya mucho familiarizados con lo que queréis decir propiamente cuando usáis la expresión "ente", mientras nosotros creíamos antes comprenderla, mas ahora nos encontramos perplejos[10].

Para Heidegger, la familiaridad con "lo ente" es el resultado de la cultura occidental: el ente es el objeto, la cosa. En términos aristotélicos, la *ousía* o sustancia[11].

[6] Cf. HEIDEGGER, M. (2000): *Ontología...*, 17-21.

[7] Cf. HEIDEGGER, M. (2001): *Tiempo y Ser...*, 24-31.

[8] Cf. COLOMER, E. (1990): *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger* III..., 355-405.

[9] Esta es la razón por la que todo Ser y Tiempo no sea otra cosa que el intento de una analítica existencial del "ser ahí", es decir, aquel que posee la triple pre-eminencia que lo hace capaz de ser un "lugar del ser": la preeminencia óntica, ontológica y óntico-ontológica de todas las ontologías. Cf. HEIDEGGER, M. (1927): *Ser y Tiempo...*, 23.

[10] *Sof.* 244 a

[11] Heidegger mismo cita y discute este sentido al comentar Met. 7 1, 1028 b 2, Cf. HEIDEGGER, M. (1960): *¿Qué es eso, la filosofía?* Traducción del alemán, notas y observación final de Adolfo P. Carpio. Editorial Sur, Buenos Aires, 130.

Es necesario superar la familiaridad para caer en la perplejidad y, por lo tanto, en el asombro, condición necesaria para el auténtico pensar del ser. La pregunta que interroga por el sentido del ser "*ha caído en el olvido*"[12]. Sin embargo, no se trata de un olvido accidental sino esencial: el ser es olvidado porque su naturaleza misma se da en el manifestar-se y en el ocultar-se. Es así como el olvido del ser es un rasgo cultural de occidente, que genera la pregunta que interroga por el ser desde el único ente que tiene el problema del ser "ahí": el hombre como "pastor del ser".

El olvido del ser es un rasgo cultural de occidente. Heidegger, inspirado en Nietzsche, lee la historia de occidente como la historia de la muerte del ser. Desde Aristóteles, el pensar del ser se transformó en el conocer del ente y, por tanto, la pregunta radical por el sentido de lo real devino en ciencia y en técnica[13]: la consideración de la sustancia como lugar del ser es un punto de vista restrictivo y objetivante, propio de la ciencia y no del pensar metafísico[14]. Será necesario buscar "un nuevo punto de partida", un ente en el cual se formule la pregunta de un modo libre y amplio.

A su vez, la pregunta, es un rasgo fundamental del hombre como "ser-ahí" (*Dasein*)[15]. Desde Kant, la metafísica tiene que precisar su estatuto epistemológico: no discurre como ciencia objetivante sino como pensar no-objetivante; no intenta definir el "concepto" de ser sino abrirse a su acontecimiento radical. Este acontecimiento radical se da en el "preguntar". Y este es, ante todo, un "interpretar". La apertura del hombre a la pregunta del ser es una "hermenéutica" de su presencia en el ente y, en primer lugar, de aquel ente que es él mismo[16].

Esta hermenéutica o interpretación es el análisis de la vida del hombre como "ser ahí". Si para Aristóteles el lugar denso del ser es la sustancia, para Heidegger será el hombre en su ser-ahí. La palabra *Dasein* posee una doble riqueza en el alemán: por una parte expresa la indicación cotidiana de algo que "está simplemente ahí" en el horizonte de la vida y del lenguaje como algo dado, sin presupuestos previos y, por otra, expresa a "aquel ente que tiene el problema del ser ahí", es decir, en su propio ser.

12 Cf. Heidegger, M. (1927): *Ser y Tiempo*..., 11.

13 Heidegger, M. (2000): *El final de la filosofía y la tarea del pensar*..., 77-93; Heidegger, M. (2000): "¿Para qué poetas en tiempos de indigencia?", *Caminos de Bosque*, Alianza. Madrid, 199-238.

14 Heidegger, M. (2001): *Fenomenología y teología*..., 66.

15 Heidegger, M. (1927): *Ser y Tiempo*..., Introducción 1, 1-3.

16 Cf. Heidegger, M. (2000): *Ontología*..., 27 ss. donde se trata del concepto de "hermenéutica".

El hombre es capaz de preguntarse precisamente porque es un "ser ahí", es decir, el ser se encuentra en su estructura existencial. Esta estructura existencial fundamental es la de "estar en el mundo", es decir, estar abierto a lo real como capaz de comprenderlo y de decirlo. También el hombre puede utilizar lo real y transformar el ser en cosa, que es la esencia de la técnica y el fundamento del nihilismo.

c. *La esencia de la metafísica*

La analítica existencial del *Dasein* es sólo la introducción a la metafísica como pensar. Al interrogar al hombre pronto se exhibe el núcleo fundamental del problema metafísico: ¿el ser y el ente se identifican?

Para Heidegger, el error y olvido fundamental de la cultura es la identificación entre ser y ente, la objetivación o "cosificación" del ser en un ente particular. Para comprender la esencia de la metafísica será necesario desprenderse de la "objetivación" de las ciencias para descubrir la manifestación más originaria del ser en el lenguaje: la poesía.

La esencia de la metafísica consiste en plantear la pregunta que deja abierta la posibilidad a la manifestación del ser en el lenguaje. Esta manifestación es la verdad como *alethêia*, como revelación y ocultamiento del sentido de lo real. Así se advierte la diferencia ontológica: el ser y el ente. El primero es el acontecimiento fundante del cual el segundo es presencia fáctica. No se trata del género y la especie, sino de la "manifestación" o "epifanía" del ser en cada ente.

El núcleo del pensar metafísico es el ser en cuanto debe ser pensado "desde el olvido" y, por tanto, repuesto en el lenguaje. Sin embargo, esta "reposición" no puede acontecer como una ciencia particular que es el error en que cayó la metafísica occidental haciendo de la metafísica una onto-teo-logía, una ciencia del ente perfectísimo y primero que, por analogía, explicaría todo el ser.

La reposición debe "dejar en libertad" el acontecimiento libre del ser en el lenguaje. La metafísica será, entonces, un pensar del ser "más allá" del conocer científico y, por tanto, buscador de una verdad más alta que la simple "adecuación del intelecto con la cosa", pues ambas son ya, previamente, acontecimientos del ser. La esencia de la verdad es la *alêtheia*, el descubrir del ente su ser en un proceso de revelación y ocultamiento: develar y velar, al mismo tiempo.

La verdad juega, entonces, un papel fundamental: es un "horizonte" que nos devela el ser del ente. La verdad no es posesión, sino revelación; quita el velo y lo vuelve a poner en un proceso dinámico de profundización.

Este es el "insistir" y "resistir" en la pregunta. Este es, también, el esperar el advenimiento del sentido del ser desde la única experiencia que, en su indigencia radical, es capaz de recibir el ser en total desnudez: la nada. La metafísica tradicional, en cuanto "onto-teo-logía" es el acontecimiento del olvido del ser develando la nada del ente y cerrando el acceso al ser.

En Heidegger, la "nada" ocupa un lugar fundamental. No se trata de la "náusea" existencialista, sino del lugar de la indigencia radical que manifiesta la "angustia" como experiencia límite que gatilla la perplejidad y el asombro: la nada suscita el pensar. La experiencia fundante del olvido del ser, la nada, es el comienzo del pensar auténtico del ser: pensar que se expresa en el lenguaje como "casa del ser" y en la poesía como máxima expresión de su libertad.

El ser acontece en el lenguaje: el problema hermenéutico. La búsqueda de la metafísica se orienta desde el hombre hacia el ser en el lenguaje, que es la casa del ser[17]. El lenguaje es así el lugar del ser y la metafísica estará llamada a interpretar el lenguaje buscando los vestigios esquivos de la verdad. Este carácter sacramental del lenguaje se muestra en el problema hermenéutico, es decir, el problema de la interpretación: ¿cómo es posible interrogar el sentido del ser si este no es dado previamente?[18]

Esta "comprensión previa" o pre-comprensión inaugura el círculo hermenéutico que orienta la interpretación del ser en el lenguaje: todo interpretar implica un previo estado en el cual lo interpretado se encuentra orientado. Este horizonte fundamental es el ser, previo a cualquier lenguaje y discurso. Sin embargo, el ser no es sólo horizonte fundamental sino también horizonte de "destino": el hombre es el guardián del destino del ser porque es capaz de lenguaje, que es la habitación del ser.

17 "El pensar consuma la relación del ser con la esencia del hombre. No es que el pensar ponga o produzca esa relación. El pensar sólo la ofrece al ser como algo que le ha sido ofrecido por él. Este ofrecer estriba en el hecho de que en el pensar el ser llega al lenguaje. El lenguaje es la casa del ser. En su morada habita el hombre. Pensadores y poetas son centinelas de esa morada. Su vela consuma la manifestación del ser, en el sentido de que con su decir llevan el ser al lenguaje y en el lenguaje lo guardan" (HEIDEGGER, M. [2001]: *Carta sobre el Humanismo...*, 259-299).

18 Cf. HEIDEGGER, M. (2000): *Ontología...*, 27 ss.

Así, la expresión más pura del ser en el lenguaje es la inobjetivación de la poesía: en ella el ser se expresa de un modo máximamente libre y, por tanto, más verdadero y real. La metafísica será una exégesis de la poesía.

d. La poesía: máxima expresión del ser y la clausura de la metafísica[19]

Una exégesis de un poema de Hölderlin muestra el papel que Heidegger otorga a la poesía: ¿para qué poetas en tiempos de indigencia? Los tiempos de indigencia son los tiempos del olvido del ser: de la objetivación del lenguaje y, por tanto, de la técnica y del nihilismo.

Es necesario "resistir" en la pregunta del poeta. El ser se oculta y se revela en el lenguaje poético porque este manifiesta fuerzas superiores al mero conocer humano. La poesía inaugura una forma de "estar en el mundo" que no se basa en el dominio sino en la contemplación y en la exultación de la belleza del ser: pensar (*denken*) es agradecer (*danken*).

Esta gratitud transforma el problema del ser en un acontecimiento mismo del ser, donde lo primero es reconocer el ser en su absoluta trascendentalidad para luego decirlo en la humildad del lenguaje:

> El ser ¿un proyecto del pensar?
> ¿no es más bien siempre el pensar acontecimiento del ser?
> ¡Aprended primero a dar gracias
> y podréis pensar![20]

La poesía es el lugar del lenguaje en el cual el ser se encuentra con mayor densidad y plenitud: el lugar del "cuadrante", es decir, del ámbito de los dioses, los hombres, del cielo y la tierra. El cuadrante es lo real en su máxima amplitud y en su mayor concreción: se trata del lugar del juego radical y último del ser: el espacio de la libertad y de la espera de Dios como último horizonte trascendente y trascendental de la pregunta que interroga por el sentido del ser[21]. Sin embargo, en su disolución en la poesía, la metafísica fracasa como expresión de un saber objetivo.

---

19 Cf. Heidegger, M. (2001): *¿Para qué poetas?*, passim.

20 Heidegger, M. (2001): *Winke*..., 30.

21 Para este complejo problema, Cf. Heidegger, M. (2001): *Fenomenología y teología*..., 66 ss.; Colomer, E. (1990): *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger* III.., 619-634.

Síntesis

1. La unificación de la historia del ser como pregunta es el aporte de M. Heidegger al esfuerzo humano que intenta dilucidar el sentido de la unidad en la diferencia de lo real y la inclusión de lo humano como dato decisivo de esa comprensión.
2. El pensamiento de Heidegger exhibe un triple antecedente: el arraigo como antecedente biográfico, la filosofía existencial como antecedente histórico y el método fenomenológico como antecedente filosófico.
3. El esfuerzo esencial de Heidegger es plantear la pregunta que interroga por el sentido del ser en el tiempo de olvido del ser.
4. El olvido del ser es el signo de Occidente, proviene de la reducción del problema del ser al problema del ente, origen de la ciencia y la técnica. Este olvido es el nihilismo cultural.
5. La pregunta debe ser planteada desde aquel ente que tiene el problema del ser "ahí", es decir, desde el hombre como "pastor del ser" y en su experiencia radical: la angustia ante la nada.
6. La casa del ser es el lenguaje: la poesía es el lugar eminente del acontecimiento del ser y de la espera de lo divino. En ella, la metafísica se disuelve como saber objetivo.

Conclusión sistemática

Al finalizar este texto de *Metafísica* conviene realizar una consideración conclusiva que dé cuenta de la integración sistemática de sus momentos, argumentos y conceptos.

Si la metafísica aspira a convertirse en ciencia estricta, revestida de una nueva y más radical objetividad, es necesario que, junto con enfrentar el problema del acceso a esa objetividad –y de su rigurosa descripción que es el problema de su posibilidad–, sea capaz de enfrentar el problema de su articulación sintética, es decir, enfrentar el problema de su consistencia argumental.

De este modo, esta consideración conclusiva será sistemática:

1. Si es capaz de justificar la perspectiva formal desde la cual se ha llevado a cabo el movimiento analítico de las grandes aporías en torno al problema del ser.
2. Si vuelve retrospectiva y sintéticamente sobre el conjunto del curso desde la perspectiva formal antes mencionada, mostrando sus principales articulaciones tanto argumentales como conceptuales desde un punto de vista histórico y material.
3. Si, finalmente, es capaz de establecer criterios de juicio que permitan discernir prospectivamente, por una lado, las condiciones de posibilidad y consistencia de una teoría metafísica en general y, por otro, los problemas fundamentales, trascendentales y metalógicos que debe enfrentar "toda metafísica futura" que aspire a convertirse en ciencia estricta.

El primer momento de esta conclusión intentará, entonces, dar cuenta de la perspectiva formal del curso, que es la consideración de la metafísica

como un saber cuya objetividad está determinada de modo estricto por las condiciones de su preguntar: su fundamento en el ente real, su condición de posibilidad en la conciencia trascendental y su condición de consistencia en la articulación del problema del sentido del ser en el lenguaje.

El segundo momento de esta conclusión regresará sintéticamente sobre el movimiento fundamental, el movimiento trascendental y el movimiento metalógico de la pregunta por el ser, mostrando la coordinación de sus conceptos y argumentos centrales exponiendo, de esta forma, su posibilidad material.

Finalmente, el tercer momento de esta conclusión propondrá, de modo sintético, las condiciones de posibilidad y de consistencia de una teoría metafísica en general y ofrecerá, por tanto, criterios de juicio para determinar estrictamente los problemas (aporías) que deben ser planteados, y consistentemente (formalmente) relacionados, para que una teoría metafísica sea estrictamente objetiva, arquitectónicamente consistente y efectivamente adquisitiva de conocimiento.

1. Perspectiva sistemática: la pregunta por el sentido del ser

El problema radical de la metafísica puede descomponerse en tres problemas articulados: el problema del ser del ente real (efectivo y posible), el problema de la conciencia trascendental y el problema de la expresión del ser en el lenguaje.

El primer problema nos señala que la palabra "ser" y lo que ella refiere, "*se dice de muchas maneras*" (*Met.* 4, 1) y que existe una aporía entre su determinación estricta (objetivación) y su estructura real; el ser es "elusivo", va más allá de nuestras categorías objetivantes y, sin embargo, las fundamenta. ¿Existe unidad en todas las apariciones reales del ser del ente? ¿Esta unidad es expresable objetivamente en una teoría científica? Este es el problema fundamental de la metafísica; el problema de la unidad y de la diversidad del ser en y desde el ente. Se llama fundamental puesto que se refiere al principio o fundamento desde el cual el ser del ente aparece: el ente real.

El segundo problema nos señala que la palabra "ser" –como ya lo vio Santo Tomás y con él la tradición escolástica– es convertible con la palabra "algo" (*aliquid*), es decir, que el ser siempre aparece como un "objeto" (un algo) a la conciencia y que, por tanto, el problema de su unidad no es independiente de la unidad de la conciencia.

Sin embargo, no puede tratarse de una conciencia puramente empírica, sino de una conciencia trascendental que, de algún modo, establezca

una relación real e inmanente con su objeto. ¿En qué sentido el ser puede ser considerado un objeto sin caer en la aporía fundamental de la objetivación antes expuesta? ¿Cuál es la condición de posibilidad de pensar, es decir, de establecer juicios universales y necesarios, acerca del ser? Este es el problema trascendental puesto que se refiere a las condiciones de posibilidad *a priori* de la elaboración de juicios sobre el ser y su lugar es la conciencia trascendental.

El tercer problema nos muestra que dados los problemas anteriormente expuestos (el problema de la unidad fundamental y el problema de la posibilidad trascendental), la expresión del ser en el lenguaje y, por tanto, la elaboración de argumentos consistentes respecto del ser, está constituida formalmente por una aporía: si se identifica el problema del ser y de su fundamento con una expresión unívoca, entonces se gana rigor, pero se pierde la trascendentalidad del ser; por el contrario, si se identifica el problema del ser con una expresión equívoca, entonces se gana la trascendentalidad del ser pero, al mismo tiempo, se disuelve o en la poesía o en el silencio. Este es el problema del sentido (referencia y fundamento) del ser y su lugar en el lenguaje.

Este texto ha intentado abordar estos problemas desde una perspectiva formal y sistemática. Era necesario buscar un tipo de lenguaje y, por tanto, de pensar, que, asegurando las condiciones de la objetividad, es decir, del acceso al ser del ente, fuera capaz de argumentar de modo no objetivante. Si fuese posible encontrar este tipo de argumentación, entonces sería posible, constituir una teoría metafísica posible y consistente.

Una atenta consideración de los esfuerzos metafísicos en la historia mostró que la investigación metafísica siempre ha estado orientada por un cierto preguntar radical. Precedidos por Sócrates y Platón, Aristóteles y Heidegger constataron que el problema de la metafísica se jugaba en el planteamiento de una pregunta radical.

En efecto, ambos notaron (y este es el elemento central de nuestra argumentación) que el preguntar, recta y críticamente constituido, es un tipo de lenguaje objetivo, ya que determina horizontes de entes determinados y, al mismo tiempo, es un lenguaje no objetivante, puesto que está abierto al problema que constituyen esos horizontes. La apertura de la pregunta es la condición de posibilidad de la fundamentación de los entes como objetos y, por tanto, la condición de posibilidad de todo saber objetivo.

Aristóteles, en *Met.* 3 establece la necesidad de plantear ciertas preguntas centrales (*aporías*) para la metafísica como saber. La objetividad de estas preguntas está asegurada por su horizonte de investigación: el ser del ente (la

sustancia) y los primeros principios de la demostración, es decir, por aquellos horizontes no-demostrativos y, por tanto, no objetivantes que están a la base de toda ciencia particular (que es, por definición, objetivante).

Heidegger realiza el mismo esfuerzo en *Ser y Tiempo*. El problema del ser es accesible solamente en y desde el ente que es capaz de hacerse interrogativamente del problema del ser: el *Dasein*. Por tanto, el problema del ser aparecerá, en su estructura formal, en los momentos constitutivos de la pregunta que interroga por el sentido del ser: su fundamento, su condición de posibilidad y su sentido.

Ambos autores dieron, entonces, las pistas para solucionar el problema de la perspectiva sistemática de este curso. Por una parte, Aristóteles mostró la necesidad de justificar la existencia de aporías objetivas que hicieran posible y consistente la metafísica, es decir, la teoría objetiva respecto a los principios de toda teoría. Por otra, Heidegger mostró que estas aporías objetivas debían ser consideradas en su fundamento, en su condición de posibilidad y en su sentido como estructuras existenciales del ser que en cada caso es uno mismo.

Con estos dos aportes, se pusieron las bases para la elaboración de la perspectiva sistemática de este curso que se debe al esfuerzo de E. Przywara. En su *Analogía Entis*, el pensador silesio mostró que la pregunta por el ser estaba constituida formalmente por dos movimientos correlativos y armónicamente coordinados: el movimiento del ente al ser y el movimiento de la conciencia al ser. Cualquier exclusión de estos dos movimientos haría a la pregunta inconsistente y, por tanto, que la metafísica fuese imposible.

De este modo, la metafísica se constituye como la pregunta que interroga por el ser tanto desde el ente (metaóntica) como desde la conciencia (metanoética). La articulación de ambos movimientos en una inclusión consciente y crítica mostró las condiciones de posibilidad materiales de la metafísica como saber estricto: una metafísica será posible si es capaz de acceder coordinadamente a la pregunta que interroga por el ser del ente real desde una conciencia trascendental.

Sin embargo, estas condiciones debían ser, por una parte, descritas estrictamente y, por otra, coordinadas adecuadamente. En efecto, debe asegurarse una relación inmanente entre la conciencia trascendental y la estructura del ente real para asegurar su adecuada coordinación y armonía.

Ya desde Aristóteles, la investigación referida al horizonte no demostrativo que fundamenta el saber (el horizonte del ser de la entidad y de los primeros principios) mostró la necesidad de indagar en una vertiente epistemológica

capaz de asegurar la diferencia y la relación entre la conciencia (el intelecto) y el mundo (el ente real). Para el estagirita, esta relación es causada por la intuición intelectual (*noêsis*) que es una operación del intelecto mediante la cual se obtiene el núcleo ontológico del ente real. A través del complejo proceso dialéctico que comienza en la inducción y que concluye en la *noêsis*, el intelecto capta el ser real en tanto que ser y, por tanto, es capaz de establecer una ciencia respecto a él. Junto a ella –y, de modo correlativo en el lenguaje–, se efectúa una determinación semántica predicamental y argumental.

La existencia de la *noêsis* sostuvo la consistencia material de la metafísica durante toda la antigüedad y la época medieval hasta que, con el nominalismo, se cuestionó profundamente la capacidad del intelecto de aprehender directamente los universales, ya sea por su inexistencia (como sostuvo el nominalismo), ya sea por la necesidad de admitir representaciones de los objetos para solucionar el problema de la causalidad en el conocimiento –como sostuvieron Suárez y Locke, en el comienzo de la modernidad, con la doctrina del representacionismo–.

El problema de fondo de la posibilidad de la metafísica pasó, entonces, desde el ente real a la conciencia (Descartes) y buscó su radicalidad última en su estructura trascendental (Kant). En efecto, el pensador de Königsberg sostuvo la inexistencia de una intuición intelectual del núcleo ontológico de los fenómenos (el noúmeno) dada la imposibilidad de tener experiencia posible del ser en tanto que ser. La intuición que nos es dada es siempre empírica, mediata y particular. De este modo, no hay intuición de las ideas articuladoras de la metafísica (Dios, alma y mundo) y, por tanto, la metafísica es imposible como ciencia.

La solución de Kant, preparada por el nominalismo y por el representacionismo, no fue capaz de explicar la coordinación del ente real con las estructuras *a priori* de la razón (dentro de las cuales las ideas regulativas ocupan un lugar central). Para Kant, esta coordinación es una "disposición natural" (*dispositio naturalis*) que, sin embargo, es incapaz de fundar una ciencia estricta porque no posee objetividad empírica sino, solamente, trascendentalidad.

Husserl, con su teoría de la intencionalidad de la conciencia trascendental (que retomó el motivo medieval de la *intentio*, siguiendo a Brentano), superó la aporía de Kant mostrando que la propia consciencia trascendental, en su ser trascendental, es una apertura al mundo del ente real y que es capaz de establecer un correlato con la intuición que tiene sobre las esencias (intuición eidética) en el complejo proceso fenomenológico de las reducciones.

La estructura formal de la pregunta por el ser –metaóntica y metanoética–, queda correlativamente coordinada en una conciencia trascendental intencional y capaz de acceder al núcleo eidético del ente real a través de la intuición.

Sin embargo, la pregunta que interroga por el ser no sólo requiere de la coordinación entre conciencia y mundo, sino que también importa una significación y, por tanto, un sentido y una referencia en el lenguaje. La teoría del ser debe expresarse en argumentos sólidos y universalmente comunicables.

La búsqueda de la posibilidad de la metafísica como saber no fue extraña para la investigación lógica: si una teoría del ser es posible –basada en la correlación entre el ser real y la conciencia trascendental a través de la *noêsis*– entonces debe ser consistente, es decir, expresable en conceptos unívocos a través de reglas de inferencia perfectamente determinadas.

Esta pregunta por el estatuto del ser en el lenguaje y, por tanto, por su condición de consistencia, se hizo temática en un tercer momento de la estructura formal de la pregunta. La metalógica expresa una transformación lógica del movimiento trascendental de la metafísica.

Esta dimensión de la metafísica intenta describir el sentido y el fundamento de nuestros conceptos y argumentos en torno al problema del ser. Tanto la perspectiva analítica –Frege, Russell– como la perspectiva hermenéutica –Heidegger– mostraron el problema de una predicación unívoca sobre el ser del ente y su aparición en la conciencia, y ambas abrieron el problema del ser al problema de su fundamento, clausurando la posibilidad de la cientificidad de la metafísica ya en el silencio –Wittgenstein– ya en la espera de una revelación poética –Heidegger–.

En sus intentos de reflexión y de clausura, ambas perspectivas mostraron preguntas y problemas objetivos capaces de ser expresados en lenguajes objetivos: la identidad (que fundamenta la formalización) y la existencia son problemas de borde de la metalógica e invitan a una nueva consideración tanto de la teoría de las categorías de Aristóteles como de la teoría de la *analogía entis* de Santo Tomás. Así, intentan explicar la relación que existe entre el ser del ente y la identidad, que es el problema radical de la ontología y, sobre todo, para explicar la relación que existe entre el ser del ente y su fundamento, que es el problema radical de la metafísica.

Este curso presenta el problema formal de la metafísica como saber desde la estructura formal de la pregunta que interroga por el ser mostrando su momento metaóntico, su momento metanoético y su momento metalógico,

indicando, además, que las condiciones de posibilidad –estructura ontológica del ente real y estructura intencional de la conciencia trascendental unidas en la *noêsis*– eran capaces de fundar una verdadera teoría ontológica –basada en una teoría de las categorías fundada en la *priorización* de los sentidos del ente– y una verdadera teoría metafísica, basada en la teoría de la analogía del ser.

Con todo, el problema formal de la metafísica, a saber, su estructura sistemática, debía ser verificado analíticamente en la historia de la metafísica, mostrando su coherencia material y, por tanto, su efectividad histórica concreta. Es necesario ahora volver sintéticamente sobre esta continuidad histórica, para mostrar cómo la estructura formal de la metafísica se verifica en concreto en la investigación en torno a los problemas metafísicos y cómo, además, en esa investigación se han articulado los argumentos y los conceptos que llenan de contenido y configuran la ciencia metafísica en su acto.

2. Retrospectiva sistemática: argumentos y conceptos metafísicos en la historia del ser

Dada la estructura formal antes descrita, este texto se articuló en torno a cuatro unidades: una unidad introductoria, otra dedicada a exponer el problema y el desarrollo de la metafísica fundamental (metaóntica); una unidad dedicada a exponer el problema y el desarrollo de la metafísica trascendental (metanoética) y otra dedicada a exponer el problema y el desarrollo del problema del ser en el lenguaje (metalógica).

La posición de este curso fue, por tanto, sostener que existía una relación inmanente entre el desarrollo histórico de la pregunta que interroga por el sentido del ser y la estructura formal de esta misma pregunta.

A diferencia de la evaluación de Kant, quien vio en la historia de la filosofía en general y de la metafísica en particular, una contradicción real de posiciones que manifestaba fácticamente su déficit epistemológico, y de la evaluación de Heidegger, que ve en la historia del ser una errancia onto-teológica fundamental que es causa del olvido del ser; este curso ha evaluado con Husserl que la posibilidad material de la metafísica no sólo debe justificarse desde su estructura formal, sino además puede verificarse fenomenológicamente en la historia del espíritu y en su objetivación histórica. En efecto, el desarrollo dinámico de los argumentos y de los conceptos muestra "la entelequia" y la idea de toda metafísica posible.

También con Husserl, hemos sostenido que, aunque lo que sea la ciencia metafísica se verifica en la investigación concreta de los problemas relativos al ser, ninguno de ellos agota su manifestación. Es esta la causa de la ampliación y constructividad[1] de la metafísica y su carácter sintético: la ciencia metafísica progresa real y constructivamente en la historia en el avance de las investigaciones en torno a sus problemas fundamentales.

Esta tesis histórica recibe una confirmación empírica en la correspondencia entre los grandes momentos y paradigmas de la historia de la metafísica y los momentos estructurales de la pregunta que interroga por el sentido del ser. En efecto, la metafísica clásica (antigüedad y época medieval) se concentró preferentemente en problemas metaónticos; la metafísica moderna (época moderna y comienzos de la época contemporánea), se concentró preferentemente en problemas metanoéticos y la metafísica contemporánea ha encontrado el foco de su investigación en problemas del lenguaje y del sentido del ser.

La historia de la metafísica se constituye en el fenómeno en el cual es posible indagar la estructura formal de la metafísica como saber y, por tanto, donde investigar el problema de su posibilidad y su constancia. La historia del ser, tanto en su ocultamiento como en su manifestación, es la *ratio cognoscendi* de su forma y su forma es la *ratio essendi* de su historia. Esta correspondencia no es accidental sino esencial y es el único punto de partida para una metafísica que pretenda convertirse en estricta ciencia.

Este curso comenzó introduciendo el problema de la metafísica con una descripción de su punto de partida: el olvido del ser. El diagnóstico de Heidegger describió el contexto en el cual se debe desarrollar la pregunta metafísica. Con todo, el olvido del ser reclama un esfuerzo teórico de fundamentación y exposición que se centró en la tesis central de nuestra investigación: la metafísica es una ciencia posible y consistente porque la estructura formal de su preguntar es objetiva pero no objetivante y es capaz de expresarse analógicamente en el discurso.

Es así como se expuso la etimología de la metafísica y su sentido filosófico basado en una interpretación ontológica y trascendental del "*meta*": "más allá" de la manifestación fáctica del ente, de su percepción empírica y de su

[1] Que es distinta del constructivismo. La metafísica no construye su objeto, sino que lo descubre en lo real. Su *constructividad* consiste en la capacidad de ampliar sintéticamente su conocimiento.

concepción en la conciencia, aunque *en y desde* ellas, se verifica la unidad de lo real en lo propia y específicamente metafísico.

Finalmente, se expuso el punto de partida específico de este curso. La metafísica otorga una posibilidad epistemológica a los argumentos y conceptos de las ciencias y, especialmente, de la teología, además, es capaz de afinar la mirada especulativa hacia las estructuras fundamentales y trascendentales de la realidad, articulando un conjunto fundado y articulado de verdades respecto a Dios, el hombre y el mundo desde la razón natural ejercida en sus últimos límites en la constitución de las preguntas radicales que acompañan el esfuerzo de los hombres.

Una vez descrito el fenómeno de la metafísica como un cierto preguntar, fue posible establecer las condiciones de este preguntar como las condiciones de toda metafísica posible y consistente. Su primera condición fue descrita como el fundamento de la pregunta, es decir, el "desde dónde" es posible un acceso al ser. Este fundamento apareció en el ente real y primeramente, en el ente real efectivo y actual: la sustancia.

La segunda unidad, entonces, puede considerarse como una teoría de las categorías de la entidad real. En efecto, los antecedentes transhistóricos, en tanto que manifiestan en la historia un núcleo que va más allá de la historia, mostraron los términos del problema fundamental del ente real: su unidad en la diversidad de sus apariciones empíricas.

Tanto Heráclito como Parménides establecieron el problema del ser en la compleja relación entre la naturaleza mutable (la *fúsis*) y el *lógos* capaz de dar razón de su unidad y de fundamentar la ciencia.

Es Platón quien formula la primera teoría metafísica consistente al establecer una relación coordinada entre *fúsis* y *lógos* en su teoría de las ideas. Además, Platón fue el primero en considerar que una teoría ontológica es imposible e inconsistente si no se remonta al problema metafísico del fundamento del ser y de la verdad (que él trabajó con la idea de Bien). De este modo, Platón puso el primer fundamento firme para una ontología de las categorías y para una metafísica del fundamento del ser.

Los límites de la teoría de Platón (el problema de la relación de las ideas con los entes concretos existentes y la coordinación de las ideas entre sí) mostraron los caminos de investigación necesarios para constituir la indagación de Platón en verdadera y propia ciencia. Este es el lugar de Aristóteles en la historia de la metafísica. No solamente establece una teoría ontológica de las categorías capaz de explicar el problema de la unidad del ser en la diversidad

de los entes a partir de la prioridad ontológica de la entidad primera (el ente real actual) y, sobre todo de la entidad primera que es inmóvil, separada y eterna (la sustancia divina), sino que, además, las condiciones de posibilidad y consistencia de la metafísica ya no como una teoría, sino como una verdadera y propia ciencia, la primera y más universal de todas.

Aristóteles estableció, en conexión con la paradoja del *Menón* platónico, que el único modo de establecer un punto de partida objetivo respecto de cuestiones indemostrables era encontrar un procedimiento que fuese, al mismo tiempo, objetivo y dialéctico. Este procedimiento debía dirigirse a los horizontes de la entidad y de los primeros principios de modo dialéctico, esto es, no demostrativo.

Así, pudo constituir a la metafísica como una ciencia aporemática de la verdad, una verdadera ciencia dotada de una nueva y más radical objetividad basada en la determinación del ser de la entidad y de los primeros principios, que es, al mismo tiempo, dialéctica, es decir, que procede formalmente constituyendo pares de proposiciones contrarias cuya materia son las posiciones metafísicas más relevantes en torno a los horizontes antes descritos de la entidad y de los primeros principios de la demostración.

Una vez establecidas las condiciones de la ciencia primera, Aristóteles pudo constituir su ontología y su metafísica. En efecto, el ser aparece primeramente en la entidad o sustancia. La ontología será, entonces, ciencia de los primeros principios y causas de la entidad. Desde ella será posible reducir analógicamente el estatuto ontológico de los demás entes (accidentes e ideas). Al mismo tiempo, al establecer una teoría consistente de las categorías, Aristóteles fue capaz de fundar las ciencias particulares y, por tanto, objetivantes basado en su teoría de las causas (el qué, el supuesto, el principio del movimiento y el fin o bien) cuya estructura es, propiamente metafísica.

El punto ontológicamente más relevante de la doctrina de Aristóteles es la consideración de su concepto objetivo: el ente en tanto que ente. El núcleo ontológico de la entidad es el acto (*energeia*). La teoría del acto y la potencia fueron capaces de explicar no solamente el problema de la unidad y la diversidad del ente (teoría de las causas) sino el problema del movimiento y desde él, el problema del fundamento de esa actualidad en Dios, Acto Puro y *Noêsis* que se intuye a sí misma. La ontología de la entidad y, por tanto, la teoría de las categorías se perfeccionaron en una teoría metafísica del Acto que es una verdadera teología racional, pues atiende al problema del fundamento de la actualidad en Dios.

Platón y Aristóteles prepararon teóricamente la disposición del problema del ser para la interpretación cristiana. La relevancia del acontecimiento cristiano es doble. Por una parte, expone una relación personal con el ser de lo real y, por otra, expone la necesidad de pensar el fundamento del ser como una causa absolutamente extrínseca y trascendente a él. Los problemas metafísicos se trasladarán, entonces, al problema de la experiencia del ser y del fundamento de la verdad (San Agustín) y al problema de la constitución de una ontología del ente finito capaz de coordinarse con la metafísica de la causa primera (S. Tomás de Aquino).

San Agustín, con su estilo vital y biográfico, será el padre del movimiento moderno y de la pregunta trascendental. La experiencia y el fundamento de la verdad y del ser se verifican en el alma: en ella subsiste la presencia del Creador y, por tanto, posee una luz inteligible capaz de fundar la verdad del ser.

La experiencia de San Agustín se transforma en conciencia teórica en Santo Tomás. En él encontramos un nuevo esfuerzo sistemático de fundamentación de la metafísica. En efecto, para el Aquinate, el problema del ser será fundamentalmente el problema de la relación entre Creador y criatura, lo que lo llevará a su teoría del ente finito compuesto de esencia y existencia, distintas realmente, y, desde ella, a través de la teoría de la *analogia entis* a la teoría metafísica de las causas.

El núcleo del ser finito es, precisamente, la dependencia ontológica que se verifica en su estructura de esencia y existencia. Esta dependencia lo refiere, en su realidad, eficacia y legalidad al Creador. De este modo, entre Dios y la criatura no hay semejanza tal que no pueda notarse una mayor desemejanza. Y, aunque la desemejanza salva la distinción ontológica, la semejanza hace posible la existencia del ente finito, que nos es dada por la experiencia y, lo que es lo más importante desde el punto de vista teórico, la posibilidad de constituir una verdadera y propia metafísica del ser finito basada en el acontecimiento de la creación.

Esta teoría metafísica expone consistentemente y sin ambigüedad la necesidad de postular un incondicionado trascendente para explicar la unidad de lo real en su finitud. Aunque esta no es la única solución posible para el problema de la relación entre una ontología del ente finito y una metafísica de la causa primera, es la más poderosa, puesto que hace depender de modo

positivo la objetividad de la metafísica de la objetividad incondicionada del ser necesario que es Dios[2].

El modelo completo de la metafísica fundamental está basado en la correspondencia entre el ente finito (y la entidad) con la posibilidad de que pueda ser pensado mediante categorías. Esta convicción entra en crisis con el nominalismo. Es imposible un concepto objetivo del ser porque el universal, y más aún, el trascendental es imposible. El valor de la metafísica fundamental, a saber, el establecimiento de una teoría posible respecto de la existencia del ser finito (el ser es), de su manifestación en la doctrina de los trascendentales (el ser puede ser pensado) y de su expresión en la teoría de la *analogia entis* (el ser puede ser dicho en el lenguaje) muestra ahora su límite trascendental: las condiciones de posibilidad de esa unidad en y para la conciencia.

El nominalismo abrió una nueva perspectiva problemática en la metafísica. La supresión de los universales y la crisis epistemológica de la causalidad llevó a la búsqueda de un nuevo fundamento para la certeza del saber. Este fundamento fue indicado por Descartes en la conciencia del acto del *Cogito* y, por tanto, se verificó el traslado del problema de la metafísica desde su movimiento fundamental a su movimiento trascendental.

Con ello, se inaugura la tercera unidad de nuestro curso. El problema de la unidad del ser en la conciencia se estableció en la modernidad con el pensamiento de Descartes y de Kant, para luego culminar en Husserl. La dimensión metaóntica debía ser criticada y complementada desde una pregunta metanoética dirigida al fundamento, a las condiciones de posibilidad, a los alcances y los límites de la conciencia que efectúa la pregunta que interroga por el sentido del ser.

Descartes desarrolló su teoría del *Cogito* como fundamento de la metafísica trascendental. En efecto, la experiencia no podía fundamentar la certeza del saber. Solamente ella podía constituirse como un movimiento inmanente de la conciencia en el "*yo pienso*".

2 La otra posibilidad es la teoría de *Suárez*. En ella, no hay *analogia entis* entre el Creador y la criatura. El concepto objetivo de la metafísica es el ente real (bajo el cual caben tanto Dios como el ente finito en razón de su "ser algo" y no ser "nada"). La ventaja de esta teoría es que suprime el problema de la analogía como estructura compleja de diferencia y de semejanza. Su límite fundamental radica en que el concepto común entre Dios y la criatura es una pura negatividad: la oposición a la nada. Esta oposición, si es objetiva, debe tener una referencia y esta referencia debe ser. Entonces, se vuelve al mismo problema inicial. Cf. SUÁREZ: *Disputaciones Metafísicas*.

Kant acogió, a través de Leibniz y de Wolff, la intuición radical del racionalismo de Descartes, pero acogió también la crítica de Hume a este racionalismo. De este modo, identificó el problema de la metafísica con el problema de la posibilidad de los juicios sintéticos *a priori* respecto de los objetos propios de la metafísica: Dios, el alma y el mundo. Al negar la intuición intelectual, negó la posibilidad de que hubiese experiencia posible de las ideas trascendentales. El fundamento de los juicios sintéticos *a priori* se verificaba en la apercepción trascendental: en ella, las categorías se unen a los fenómenos (que provienen de la síntesis de las apariciones de la sensibilidad hecha por el espacio y el tiempo). Al no haber aparición de las ideas regulativas de la razón, era imposible conocerlas, aunque fuese posible –y necesario– pensarlas como horizontes trascendentalmente regulativos de los silogismos en los que se basa el conocimiento. Kant admitió la objetividad de las ideas trascendentales en el ámbito de la razón práctica y como marco de regulación trascendental para la ciencia de la naturaleza.

El aporte de Kant al movimiento trascendental de la metafísica es decisivo. Con él, el problema trascendental de la metafísica fue determinado de modo estricto como el problema de la posibilidad trascendental de juicios universales y necesarios sobre el ser del ente, que se manifiesta empíricamente y que sólo se conoce sintéticamente. Su solución es parcial y deficiente. Como verá Husserl, la estructura trascendental de la razón es, ella misma, una estructura trascendental de los objetos. Por tanto, debe ser capaz de salir de sí misma hacia la trascendencia mediante una operación noética, no sólo para asegurar la posible objetividad de las ideas trascendentales, sino para fundamentar toda objetividad posible.

En su crítica al psicologismo, Husserl llevará la pregunta trascendental a su última radicalización. El problema de la superación de la inmanencia de la conciencia encuentra un método capaz de "ir a las cosas mismas" y de acceder, de un modo necesario y universal (trascendental) al ser del ente como objeto. El método fenomenológico, a través de las reducciones y de la intuición eidética, fue capaz de superar el solipsismo cartesiano que culminó en la clausura kantiana de la metafísica. La estructura trascendental de la razón, que es temporalidad intencional, corresponde a la estructura del ente que es vivenciado por ella. La metafísica no sólo depende de un *a priori* formal sino también de un *a priori* material que radica en las cosas mismas. El mundo no es sólo un horizonte trascendental sino una estructura efectiva que es la referencia intencional de la conciencia.

¿Cómo debía expresarse esa relación en el lenguaje? La reducción trascendental, que importaba la superación de la actitud natural, ¿implicaba necesariamente un abandono del lenguaje natural? ¿Cómo conjuntar la ontología formal con las ontologías regionales en un lenguaje consistente? Estas preguntas prepararon la nueva modalización de la pregunta por el ser ahora formulada en los términos del fundamento de su sentido en el lenguaje. Con ellas, el curso enfrenta el último momento formal: el movimiento metalógico de la pregunta que interroga por el ser. Este movimiento implicó una transformación del problema del ser en el lenguaje.

Esta transformación fue realizada desde dos tradiciones diversas: la filosofía analítica y la hermenéutica filosófica. El problema del ser en el lenguaje se formula como la aporía entre el fundamento (existencia) y la referencia (identidad). La formalización analítica requiere de una teoría de la referencia basada en una teoría sobre el fundamento metalógico de sus condiciones y esta, a su vez, de un lenguaje estricto para enunciar estas condiciones.

La tradición analítica puso las condiciones de posibilidad de la metafísica en la verificabilidad empírica de sus enunciados sobre el mundo, y las condiciones de consistencia en la posibilidad de exhibir un lenguaje lógicamente perfecto, donde los juicios respecto al ser se formalizaran en proposiciones unívocas que se unieran unas a otras con leyes de inferencia definidas. Se intenta disolver el problema de la metafísica al constatar la imposibilidad de las dos condiciones. De este modo, su crítica iba orientada al "sinsentido" del discurso metafísico.

La tradición hermenéutica, por el contrario, criticaba en la fenomenología de Husserl su énfasis trascendental y el subsiguiente abandono de la facticidad. Para la tradición hermenéutica, existe una precomprensión del ser que fundamenta toda conciencia ontológica y, por tanto, es necesario, replantear la pregunta por el sentido del ser desde una analítica del ente al cual el problema del ser le es ónticamente relevante: el *Dasein*.

Ambas aproximaciones manifestaron alcances y límites relevantes para el problema de la posibilidad y la consistencia de la metafísica. La tradición analítica mostró su alcance más notable en la teoría de la referencia y en el problema de la denotación, que mostraban la necesidad de un fundamento para las formalizaciones en la identidad.

Su límite es la incapacidad de fundar esa identidad solamente en la identidad lógica, lo que sería una circularidad, como vio W.V.O. Quine. La tradición hermenéutica mostró su alcance en la consideración del problema del fundamento del ser y, por tanto, de replantear la pregunta de la posibilidad

desde la pregunta metafísica del fundamento. Su límite se mostró, precisamente, en la imposibilidad de establecer un lenguaje objetivo, pero no objetivante, que no haga caer el problema del fundamento en el silencio o en la poesía.

¿Existe una relación entre fundamento e identidad y, por tanto, entre facticidad y formalización? ¿Cómo se articula el lenguaje del ser con su acontecimiento que es trascendente y con su pensamiento que es trascendental? ¿Cómo es posible describir y conjuntar las condiciones de la metafísica desde la transformación metalógica de la pregunta que interroga por el sentido del ser?

Estas preguntas, que están a la base de la investigación contemporánea, pueden guiarnos en la determinación prospectiva de los problemas de toda metafísica posible y consistente y, por tanto, en la descripción general de estas condiciones.

3. Prospectiva sistemática: descripción y determinación general de las condiciones de posibilidad y consistencia

La metafísica, como ciencia estricta, no sólo debe dar cuenta de los fundamentos de su objetividad (posibilidad) y de su solidez argumental (consistencia) sino que, además, desde su identidad epistemológica, estrictamente delimitada, debe mostrar su rendimiento estableciendo tanto el horizonte problemático de su investigación –el problema del ser– como las condiciones en las que esta se debe desarrollar.

1. Este curso ha descrito la metafísica como el problema del ser. Se trata de una estructura compleja, en la que se distinguen momentos realmente distintos pero coordinados.

1.1. El primer momento es metaóntico y consiste en la explicación de la unidad del ente real en la diversidad de su aparición empírica. Este es, además, aquel del fundamento de la estabilidad y del cambio del ente real. Él es descrito e investigado en la dimensión fundamental de la metafísica que consiste en una teoría de las categorías donde el ente real actual y su fundamento, que es Dios, ocupa un lugar prioritario.

1.2. El segundo momento es metanoético y consiste en la explicación de la posibilidad de establecer juicios universales y necesarios acerca de la realidad que es particular y contingente. Se trata de la cuestión respecto de la constitución de una conciencia que, siendo trascendental, sea capaz de salir de sí para constituir correlativamente la objetividad del mundo. Ella es descrita e

investigada en la dimensión trascendental de la metafísica y consiste en una teoría de la conciencia trascendental que expone los fundamentos, las condiciones de posibilidad y los límites de nuestra conciencia del ser.

1.3. El tercer momento es metalógico y consiste en la fundamentación de una argumentación que, al mismo tiempo, dé cuenta del fundamento de la referencia del ser en el lenguaje y que, por tanto, sea capaz de expresarlo de un modo estricto. Esta inquisición es descrita e investigada en la dimensión metalógica de la metafísica y consiste, por una parte, en una teoría del fundamento y, por otra, en una teoría objetiva, pero no objetivante, respecto de nuestros argumentos sobre el ser.

2. Una vez que se ha planteado la complejidad de la pregunta en sus momentos formalmente constitutivos es posible derivar el problema de la índole epistemológica de la metafísica y los criterios de posibilidad y de consistencia que debiera exhibir y fundamentar toda teoría metafísica.

2.1. Problema del estatuto epistemológico de la ciencia primera. Se trata de la naturaleza de su saber. Esta naturaleza es determinada en términos de su acceso (posibilidad) y de su modo de coherencia interna (consistencia). Esta cuestión ha sido designada de esta manera para superar las determinaciones unilaterales que surgen tanto de la sola consideración metanoética –en términos de posibilidad– como de la sola consideración metalógica –en términos de consistencia–. Esto se plantea de la siguiente manera: ¿cómo es posible conocer –saber objetivamente– la verdad acerca de los problemas propios de la ciencia primera? O, en palabras del mismo Aristóteles: "¿de qué manera puede haber ciencia de tales principios?".

2.2. Criterio de posibilidad. Una teoría metafísica es posible si es capaz de determinar el acceso al ser del ente real. Se trata de la condición de un saber respecto del acceso a su objeto. Un saber es posible si tiene acceso fundado a su objeto. Este curso sostiene que la ciencia primera tiene este acceso de modo objetivo aunque no objetivante. Este acceso se realiza en y según la estructura dialéctica del método aporético, a través de la inducción y la intuición (*noêsis*) que es correlativa a la determinación objetiva del ente como sustancia.

De este modo, una teoría metafísica debe ser capaz de exhibir una teoría de las categorías que manifieste el acceso al ser de la categoría primordial (el ente efectivo), que exponga sus principios y sus causas. Al mismo tiempo, el problema de la posibilidad se extiende al problema del fundamento.

Por lo tanto, una ontología será posible, además, si es capaz de establecer una teoría fundada respecto a su fundamento metafísico. Este curso sostiene que el fundamento metafísico del ente real es Dios, principio tanto del ser del ente como de su esencia. De este modo, la metafísica considera la existencia de Dios como parte principal, pero no exhaustiva, dado que lo considera en tanto que fundamento del ente real.

2.3. Criterio de consistencia. Una teoría metafísica es consistente cuando es capaz de exhibir coherencia entre su posibilidad objetiva y su argumentación no objetivante y, por tanto, de un lenguaje universal y comunicable. Se trata de la condición de un saber respecto a la coherencia entre su posibilidad y su modo argumentativo.

Un saber es consistente si argumenta coherentemente respecto de sus principios. Esta coherencia es formal y está determinada por las notas que se derivan de la naturaleza de su objeto o tema.

El problema de la consistencia de la metafísica es el problema de la existencia de un modo argumentativo que sea necesariamente dialéctico y objetivo. Este curso sostiene que la ciencia primera es consistente pues investiga horizontes necesariamente indemostrables (los primeros principios y la entidad) y lo hace de modo objetivo (a través de la modalización objetiva de la dialéctica).

Una teoría de la consistencia debe considerar, por una parte, una teoría de la conciencia trascendental intencional y, por otra parte, una teoría de la significación que sea capaz de explicar la referencia y la denotación del ser en un concepto objetivo trascendental. Este curso ha determinado que un criterio de consistencia suficiente pero perfectible trascendentalmente es el establecido por Santo Tomás con la doctrina de la analogía del ente y la doctrina de los trascendentales. A través de la *analogia entis* es posible exhibir un modo de predicación objetivo y a través de la doctrina de los trascendentales es posible indicar un modo de predicación dialéctico.

En conclusión, este curso ha determinado la perspectiva formal de una metafísica como ciencia estricta en la consideración de la estructura de la pregunta que interroga por el sentido del ser. De esta estructura formal se derivan sus momentos constitutivos (metaóntica, metanoética y metalógica) que determinan el transcurso material e histórico de la metafísica como saber. La forma fundamenta la historia y la historia expone la forma de la metafísica.

La metafísica realiza una retrospectiva sistemática que es fenomenológica en tanto que busca la unidad subyacente en los argumentos y en los conceptos

que articulan la historia del ser. Finalmente, de la condición formal de su estructura y de la condición material de su historia, este curso ha intentado determinar con precisión los momentos del problema del ser y, desde esta determinación, establecer la formulación general del problema de la índole epistemológica de la metafísica y los criterios de posibilidad y consistencia que debe exhibir toda metafísica que pretenda cientificidad estricta.



Al concluir este curso y volver con gratitud la mirada sobre el trabajo realizado, lo pongo en manos de María Santísima, a quien está dedicado con devoción y gratitud filial. Le pido a Ella, trono de Sabiduría, que nos guíe en los arduos y desafiantes caminos que buscan la verdad de lo real y que bendiga nuestros esfuerzos con el don de la caridad, humildad y obediencia considerando siempre que "el temor del Señor es el comienzo de la sabiduría" (Prov. 1, 7).

Anexo 1: Sentido del estudio de la metafísica en la formación sacerdotal

La pregunta que ahora nos ocupará es: ¿cuál es el arraigo[1] metafísico de nuestra formación sacerdotal? Debemos describir ahora el segundo trazo, que flecta[2] nuestra experiencia metafísica originaria. Buscamos, por tanto, el origen, la textura y la finalidad del eje que determina aquí y ahora nuestro curso de metafísica.

Esta búsqueda se realizará en un doble esfuerzo: por una parte interrogaremos el problema en sí y, por otra, la intencionalidad expresa de la Iglesia en algunos textos principales[3].

Se trata de indagar desde la realidad misma de la formación sacerdotal como fenómeno[4] en su relación con la metafísica, en su origen, textura y finalidad.

[1] En el sentido que emplea Heidegger en *Serenidad*, cf. HEIDEGGER, M. (1994): *Serenidad. Discurso conmemorativo*. Barcelona, Ed. del Serbal.

[2] Esta flexión tiene un doble componente filosófico y teológico, como se verá más adelante, cf. PRYZWARA, E.: *Filosofía de la Religión de la Teología Católica. Introducción y Traducción de Aníbal Edwards* SJ. p. 3-16.

[3] OT 14-15; FR 83-85; CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA: La enseñanza de la filosofía en los seminarios, en CELAM: La Formación Sacerdotal. Documentos Eclesiales, 1965-1988. p. 100-112; CLAVELL (2000): Necesidad de la filosofía para la teología en la actualidad, en *Seminarium* XL, N. 3. Iulio-Septembri 2000, p. 513-536; SÖCHTING (1996): La actividad filosófica en la formación sacerdotal, *Historia y Misión*, año XVI, N. 42. Julio, 1996, p. 22-24.

[4] En el sentido de lo que aparece en el horizonte del ser.

a. Origen

Se trata de una "formación", por tanto, implica dimensiones fundamentales como son la generación de una segunda naturaleza (virtud) y la educación orientada hacia la plenitud humana (*paidéia*)[5]. Sin embargo, esta formación está cualificada por la esencia cristiana: no se trata de la adopción de una idea de mundo, aunque de suyo el cristianismo la tenga, sino del seguimiento de una persona[6].

Por otra parte, se trata de formación "sacerdotal", desde este punto de vista, es posible comprender que la actividad filosófica, en cuanto permanece en las cuestiones radicales del ser, se transforma, ella misma, en un oficio sacerdotal de alabanza[7]. En donde el trabajo filosófico (oficio) se resuelve en la afirmación creatural del ser como servicio. Es así como la metafísica se vuelve una escuela para formar testigos de la verdad, la bondad y la belleza del ser, como una misión trascendental[8].

b. Textura

En cuanto es una experiencia humana, tiene una textura metafísica; en cuanto experiencia divina, tiene una textura sobrenatural[9].

La experiencia humana puede ser recogida en tres niveles: el nivel de la vivencia y su relación entre estudio de la metafísica y formación sacerdotal, el nivel de la conciencia y la relación entre filosofía y teología, y el nivel de la experiencia y la relación entre experiencia metafísica fundamental –y su

5 Cf. JAEGER, W. (1995) Paideia: los ideales de la cultura griega. FCE, México.

6 Ambos movimentos reclaman una síntesis fundamental y trascendental: la tensión polar entre meta-óntica y meta-noética se resuelve en la Cruz de Cristo donde se exhala el Espíritu unificador y sintético. Es el "admirable intercambio" donde surge el Amor como superación del "entre" en el "detrás". El amor, así vivido y pensado, convierte la distancia del "entre" ontológicamente abismal e insalvable, en un "detrás" dinámico: la categoría del seguimiento y del servicio se revela como el "extremo del amor" (Jn 13, 1): el "lavar los pies" es el camino de la conciencia analógica trascendental que vivencia la experiencia de seguir a Cristo, hipóstasis del "entre", único Camino, Verdad y Vida, lugar teológico por excelencia de toda su búsqueda y de todo su amor, lugar eminente y primordial de toda antropología teológica como *Metafísica del Amor*.

7 Cf. SÖCHTING, J. (1996): 22-24.

8 VON BALTHASAR, H.U. (1987): Gloria: una estética teológica. 4: Metafísica. Edad Antigüa. Encuentro, Madrid, 353-364.

9 Que deberá ser tratada como forma en el curso de Antropología Teológica, cf. MEISS, A. (1998): *Antropología Teológica: Acercamientos a la paradoja del hombre*. PUC.

objetivación original y originaria– y la experiencia religiosa fundamental[10]: se trata de una textura analógica, como clave hermenéutica[11], como sostiene E. Przywara:

> El hecho metafísico originario es la tensión de la *analogía entis*, o expresado de otra manera, la tensión entre Dios en nosotros y Dios más allá de nosotros; dicho aún de otra manera, la tensión entre realidad autónoma y efectividad autónoma de la creatura, y la realidad total y efectividad total de Dios; entre el todo de las creaturas, en tanto visibilidad de Dios, y la invisibilidad del mismo Dios, más allá de cualquier todo de lo creado.[12]

En síntesis, la textura originaria es irreductiblemente analógica y, por tanto, religioso-metafísica, sin mezcla ni confusión, pero también, sin división ni separación[13].

c. Finalidad

Sostiene el Magisterio de la Iglesia:

> Las asignaturas filosóficas deben ser enseñadas de tal manera que los alumnos lleguen, ante todo, a adquirir un conocimiento fundado y coherente del hombre, del mundo y de Dios, basado en el patrimonio filosófico válido para siempre, teniendo en cuenta las investigaciones filosóficas de cada tiempo (...).[14]

[10] En este centro irreductible se realiza la experiencia de la *analogia entis*. Cf. Pryzwara (1927): *Analogia entis*.

[11] Toda vivencia humana, toda "habla creatural" se instala en la existencia "analógicamente" respecto de la Omni-Realidad del Absoluto, es así como "en todo esto se trata, en realidad, de una unidad entre la naturaleza y sobrenaturaleza, filosofía y teología, en la clave originaria de algo religioso irreductible". Por tanto, es absolutamente riguroso el calificar a la teología en cuanto tal como analógica. Esta eminencia decimos que es específica, por cuanto está determinada en su origen por su objeto formal que es la Revelación: la Palabra increada en palabra creada, el Acontecimiento fundamental "ofrecido" gratuitamente en y al acontecimiento humano que en cada caso es el nuestro.

[12] Pryzwara, E.: Escritos de Filosofía de la Religión, p. 92 s. en Cf. Edwards, A.: Erich Pryzwara: *Comunicación divina en lenguaje creatural*. Una síntesis. o.c, p. 38.

[13] El empleo de los adverbios de Calcedonia tiene una plena vigencia formal que no puede aquí ser fundamentada.

[14] OT 14.

Se trata de lograr una conciencia coherente y armónica de lo que la filosofía ha llamado las ideas trascendentales, aquellas que son expresiones más densas del ser.

Este esfuerzo debe ser auténticamente metafísico:

> Es necesaria una filosofía de alcance auténticamente metafísico, capaz de trascender los datos empíricos para llegar, en su búsqueda de la verdad, a algo absoluto, último y fundamental.[15]

La formación sacerdotal pide un talante metafísico capaz de permanecer en el sentido del ser como unidad. La finalidad última será, pues, el servicio del diálogo:

> (...) todo esto debe hacerse, teniendo particularmente en cuenta las problemáticas y las características propias de las diversas regiones y culturas, (...) de forma que el estudio de la filosofía sea una verdadera preparación para la vida y el ministerio que les espera, y les ponga en condiciones de poder dialogar con los hombres contemporáneos, no sólo con los creyentes, sino también de los que no tienen fe.[16]

Síntesis

1. El punto de partida del pensar metafísico se encuentra en el encuentro consciente y libre entre las condiciones originarias del pensar (hoy transhistórico) y la situación existencial propia (hoy histórico).
2. Las condiciones originarias del pensar manifiestan la experiencia metafísica fundamental como admiración, duda radical, experiencia de situaciones límite y adoración como servicio. Ellas dinamizan la pregunta que interroga por el sentido del ser.
3. La formación sacerdotal es la situación existencial que configura nuestro esfuerzo metafísico. Su origen es la conformación virtuosa de una vivencia consciente del ser (*paideia*), su textura es analógica y su finalidad es el diálogo con el mundo como servicio.

[15] FR 83.

[16] Congregación para la Educación Católica: *La enseñanza de la filosofía en los seminarios*, n. 343.

Anexo 2: La relación "Dios y mundo" en el pensamiento de Aristóteles y Santo Tomás de Aquino

a. El problema metafísico de la relación "Dios y mundo"

Intentaremos, ahora, una aproximación que se orienta hacia una visión integral de la relación Dios-mundo en Aristóteles y Santo Tomás desde los textos.

Existen dos equívocos que se deben evitar: una lectura "aristotelizante" de Santo Tomás y una lectura "tomística" de Aristóteles. Ambos autores deben ser leídos en su contexto y perspectiva[1].

La relación Dios y mundo de estos dos autores se basa en el acontecimiento originario de la metafísica. Las preguntas que se orientan a los fundamentos del ser: ¿desde dónde el ser? ¿Cuáles son sus primeros principios y causas? Ellas desembocan en una mirada que abarca los aspectos del espacio, el tiempo y la libertad de Dios y de lo real.

b. La relación "Dios y mundo" en Aristóteles

Aristóteles[2] formula el problema en el contexto de la pregunta por la substancia[3]. Se trata de aquella que pregunta por *"lo primero desde donde algo es, se engendra o se conoce"*[4] y por *"aquello a partir de lo cual algo se engendra y permanece en él"*[5].

[1] Respecto a la cuestión de la interpretación de Aristóteles, cf: De Vogel C. J (1953): *Greek Philosophy II: Aristotle, The Early Peripatetic School and the Early Academy: A collection of text with notes and explanations*. Leiden. E. J. Brill, Netherland, 11-19.

[2] Para una aproximación, cf: Jaeger, W. (1946): "*Aristóteles: bases para la historia de su desarrollo intelectual*". Fondo de Cultura Económica. México, 194-223, Ross, W. D. (1957): "*Aristóteles*". Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 256-267.

[3] "Los principios y causas de la substancia" (*Met.* 12, 1, 1069 a 20).

[4] *Met.* 5, 1, 1012 b 15.

[5] *Met.* 5, 1, 1013 a 24.

Existen tres clases de substancia: la sensible, que se divide en eterna y corruptible y la inmóvil. Las dos primeras corresponden a la física[6], la última a una ciencia diferente: la teología[7] o filosofía primera[8].

La relación existente entre estas sustancias es el movimiento y, por tanto, la relación de acto y de potencia. Aristóteles sostiene, entonces, que el ámbito ontológico en el que debe plantearse el problema metafísico de la relación Dios-mundo es la pregunta por la causa del movimiento.

1. La causa del movimiento. La evidencia empírica muestra la realidad del movimiento y, por tanto, de la estructura que lo permite: la potencia y el acto. Es necesario explicar cuál es la causa del movimiento de las substancias físicas y cómo mueve la substancia inmóvil.
2. Necesidad de un Motor Eterno. Las respuestas anteriores son insuficientes. Platón sostiene que las Ideas son esencialmente inmóviles; entonces, ¿por qué existe el movimiento? Para dar explicación, la causa debe mover, es decir, ser motriz (*kinhtikon*) y eficiente (*poihtikon*). El Acto debe ser eterno para sostener el movimiento eterno –esto era lugar común, Leucipo y Platón–[9]. Sin embargo, ellos no explican el por qué de ese movimiento, ni su causa ni su naturaleza ni su sentido.
3. Naturaleza del Primer Motor. Existe un movimiento eterno y uniforme; que es el movimiento circular: "*existe, por tanto, también alguna cosa que le mueve, y dado que lo que es a la vez móvil y motor no es más que un término intermediario, se debe suponer que sea motor sin ser movido, ser eterno, substancia y acto puro*" (1072a 25). Este mueve como el Bien y lo Inteligible. "*La causa final mueve como el objeto de amor, y todas las otras causas mueven en tanto que ellas mismas son movidas*" (1072b 10). "A *tal principio están suspendidos el cielo y la naturaleza*" (1072b 10).

6 Cf. De Vogel, C. J. (1953), *Greek Philosophy*..., 68-76. (con los textos en el original).
7 Cf *Met.* 6, 102 6 a 19 y *Met.* 11, 1064b 3.
8 Cf. *Met.* 6 1026 a 24, 30 y *Met.* 11, 1061 b 19 = teología, *Met.* 11, 1061 b 5, 25.
9 La relación entre la teología platónica y aristotélica es ampliamente debatida entre posiciones que van de la ruptura total hasta la continuidad. Cf. Jaeger, W. (1946): *Aristóteles*..., 35-51. Respecto a la crítica aristotélica de las Ideas Platónicas, cf. De Vogel, C. J. (1953), *Greek Philosophy*..., 110-114. También se trata el tema en: Decloux, S. (1967): *Temps, Dieu, Liberté*..., 152-165.

4. Este principio es Dios: "*Es admirable de que Dios permanezca siempre en ese estado de perfección de que nosotros gozamos rara vez. La actividad de él es la vida superior y eterna. Afirmamos que Dios es un ser viviente, eterno y supremo. De aquí que vida y duración continua y eterna pertenezcan a Dios. Y esto es precisamente Dios*" (1072b 25). La naturaleza del Intelecto divino no importa composición ni potencia, su pensamiento es "*pensamiento de pensamiento*" (1074b 30) y no piensa en momentos sucesivos, como la humana, sino en "*un todo indivisible*" (1075a 5) que es el soberano Bien.

Una vez considerado el problema de la relación Dios-mundo y su solución aristotélica, es necesario considerar el proceso que llevó esta solución al horizonte problemático de Santo Tomás para, luego, establecer las relaciones pertinentes.

c. De Aristóteles a Santo Tomás

Se trata ahora de fijar el "horizonte"[10] en el cual Santo Tomás recibió, leyó y comentó a Aristóteles. Existen dos caminos de recepción del pensamiento teológico de Aristóteles: (a) la escuela de Toledo, punto de traducción y de una lectura "averroísta" de Aristóteles (textos en latín); (b) los textos provenientes de los monasterios de Oriente, recibidos en griego y traducidos por Guillermo de Moerbeke, dominico y compañero de Santo Tomás. Se trata de un horizonte polémico.

Platón es el filósofo imperante, recibido por los Padres en la escuela alejandrina. Existe una fuerte recepción en San Agustín y en el Seudo-Dionisio. La recepción de Aristóteles se enmarca en una búsqueda de dar razones a la fe, es un filósofo en extremo discutido y la teología que dialoga con él, sospechosa.

Santo Tomás recibe a Aristóteles en un ambiente universitario polémico, de manos de su maestro San Alberto Magno, especialmente interesado en los libros "naturales" de Aristóteles. El método es el "comentario", que comienza a surgir en esa época: es una verdadera hermenéutica nueva de los textos.

[10] Excelente aproximación del contexto histórico y de historia de los textos en DECLOUX, S. (1967): *Temps, Dieu, Liberté...*, 25-39.

d. La relación "Dios y mundo" en Santo Tomás de Aquino[11]

Santo Tomás recibe y comenta el *libro 12* de la *Metafísica* de Aristóteles[12]. La substancia "inmóvil" es interpretada como *"non est naturalis"* (*In Met. XII*, 1. 5, n. 2488), se marca el ámbito creatural. En Aristóteles, la substancia divina está inscrita en el orden natural-real, el comentario de Santo Tomás comienza con un horizonte hermenéutico distinto: la no-naturaleza, que bien podemos interpretar ya como "*sobrenaturaleza*". De esta manera, el Aquinate se distancia de Aristóteles al sostener a un Dios creador, al criticar la necesidad de la creación, al afirmar que es posible conocer al Creador y que este Dios se relaciona, mediante su providencia, amorosamente con su creatura.

1. El Dios Creador[13]. El problema fundamental de la teología griega es la conciliación entre unidad y multiplicidad, entre acto puro y eterno, potencia o negatividad material. Ya Platón había resuelto el problema con la mediación del demiurgo (cf. *Timeo*) y Aristóteles con la teoría del Motor Inmóvil. Santo Tomás aporta la distinción ontológica fundamental. Existe un salto radical entre el Motor Inmóvil y el primer móvil: la creación *ex nihilo*[14], del Dios libre y providente. La crítica que Aristóteles hace a Anaxágoras respecto a la unidad, diciendo que donde había un agente y una materia, era necesario un solo hecho (*Met.* XII, 1. 2 n. 2439), es interpretada por Santo Tomás: la diversidad material no es más que una diversidad derivada del acto creador, que la posee primero en "el orden comprendido desde el intelecto" y luego en la "producción de las cosas diversas": *"Si autem ponat primum rerum principium intellectum, qui ipsam materiam producat, primum principium diversitatis rerum erit ex ordine apprehenso ab intellectu praedicto, qui secundum quod res diversas producere intendit, instituit materias diversas aptas diversitatis rerum"* (*In Met. XII*, 1. 2, n. 2440). La diversidad de lo real proviene "ejemplarmente" del misterio del creador y no de la necesidad absoluta de una materia preexistente, lo que involucra,

[11] Los textos en Decloux, S. (1967): *Temps, Dieu, Liberté...*, 166-194.

[12] cf. Santo Tomás de Aquino: *"Comentarium in libros Metaphisicorum"*, S. Thomae Aquinatis Opera Omnia: *"Comentaria in Aristotelem et alios"*. A cura de Roberto Busa. Frommann-Holboog, Stuttgart. 1980, 390-507.

[13] Cf. *Contra Gent. II*, XV-XXI, en o.c. p. 27-27.

[14] Cf. Santo Tomás de Aquino, *Contra Gent.* II, 7: "Que Dios ha creado las cosas de la nada", 30-35.

por una parte, la crítica a la eternidad del mundo (cf. *De aeternitati mundi contra murmurantes)* y, por otra, la posibilidad de una afirmación de un inicio temporal de lo real[15].

2. La crítica a la necesidad[16]: En la teología aristotélica existe un tiempo eterno y circular, movido necesariamente por el Motor Inmóvil. Santo Tomás comenta que existen tres tipos de necesidad: física, de medio y absoluta. Él atribuye al primer móvil la necesidad de medio, *"sequitur quod tota necessitas primi motus subaceat voluntati Dei"* (*In Met. XII*, 1. 7, n 2531).
3. El conocimiento de Dios[17]: El Motor Inmóvil aristotélico posee un conocimiento absolutamente autorreferente del mundo (porque no puede conocer "intencionalmente", ya que eso importa pasividad: se trata de una indiferencia radical. Santo Tomás sostiene que la distancia entre Creador y creatura posibilita el conocimiento de lo real: Dios y su conocimiento se identifican "*in primum*" en su Esencia distinta de lo creado.
4. El Dios de Amor y de Providencia[18]. Ya Aristóteles había interpretado "científicamente" la experiencia mística platónica del Sumo Bien: Dios mueve como lo amado mueve al amante. Santo Tomás saca las consecuencias de principio de la creación: Dios no es sólo causa eficiente y final, es "causa primera". Este es, precisamente, el concepto de "providencia": "*Ex eius bonitate sicut ex indeficienti fonte, omnia bona effluunt*" (*In Met XII, I, 1. 3, n. 63*). De su bondad, todas las cosas fluyen como desde una fuente inagotable.

[15] Este es un punto fundamental de la metafísica: la relación Creador-creatura. cf. Concilio Lateranence IV (1225): "Porque no puede afirmarse que entre Creador y creatura haya semejanza tal, sin que haya de afirmarse una mayor desemejanza" (DS 806). El desarrollo de esta vertiente metafísica por Erich Przywara en Edwards, A.: *Erich Przywara: Comunicación en lenguaje creatural*, (Copia mecanografiada), 260 p.

[16] Cf. *Contra Gent.* II, XXX: De qué modo en las cosas creadas puede haber necesidad absoluta en Santo Tomás de Aquino: *Suma contra los gentiles*. Club de lectores, Buenos Aires, 1951, 67-73.

[17] Cf. S. *Th.* I q. 14-17 donde se trata en detalle la ciencia de Dios.

[18] Cf. S. *Th.* I q. 22 acerca de la providencia divina.

Síntesis

1. Respecto a la pregunta existe una continuidad metafísica fundamental entre Aristóteles y Santo Tomás: se trata de los fundamentos y el sentido radical del ser. Ambos optan por una mirada realista: desde la substancia y el devenir es posible acceder a los fundamentos últimos de lo real. A esta mirada se une una mirada eminentemente religiosa y metafísicamente teísta: lo real proviene de una realidad inteligente y buena, ordenadora, que es Dios.
2. Respecto al tiempo, Aristóteles manifiesta la necesidad de un tiempo continuo basado en el movimiento circular del ser[19]. Santo Tomás abre la posibilidad originaria de un comienzo y un sentido en el tiempo.
3. Respecto al problema de lo Uno y lo Múltiple. Aristóteles sostiene la existencia de lo múltiple en virtud de la eternidad del mundo y de la eternidad de la privación de la materia. Santo Tomás pone la alteridad en la divinidad como "fuente indeficiente".
4. Respecto a la necesidad: Aristóteles propone una necesidad absoluta entre el Motor Inmóvil y el primer móvil, Santo Tomás propone una necesidad de medio, subordinada a la voluntad y libertad divinas.
5. Respecto a la causa: el Motor Inmóvil es causa final de lo real. Mueve como el amado, el Dios de Santo Tomás es causa primera, eficiente y final. Creador, conservador y plenificador de lo real.
6. Respecto a la relación Dios-mundo[20]: Se concluye de la teoría aristotélica una indiferencia radical respecto al mundo; de la tomista, una preocupación constante que se identifica con el mismo ser de Dios (providencia divina).

[19] *Met.* 12, 1071 b 10.

[20] Cf. Edwards, A.: "*Un tesario de Antropología Filosófica*". Publicaciones Teológicas del Seminario Pontificio Mayor de Santiago. Colección Filosofía nº1. p. 188-190.

BIBLIOGRAFÍA

Abbagnano, N. (1981/2): *Historia de la Filosofía I, II y III*, Hora, Barcelona.

Adam, J. (1965): *The Republic of Plato*, I y II, Cambridge.

Alonso Bárcerna, F. (1948): "El perfil espiritual de Suárez". En: *Arch. Teol. Gran.* 11 (1948), 7-28.

Alvira, T. - Clavell, L. - Melendo, T. (1989): *Metafísica*. Eunsa, Pamplona.

Apelt, O. (1891): *Die Kategorienlehre des Aristóteles*, Leipzig.

Aristóteles (1982): *Categorías* en *Tratados de Lógica (Órganon)* I: Categorías-Tópicos-Sobre las refutaciones sofísticas. Introducciones, traducciones y notas de Miguel Candel San Martín. Editorial Gredos, Madrid

Aristóteles (1986): *Metafísica*. Traducción directa del griego, introducción, exposiciones sistemáticas e índices por Hernán Zucchi". Editorial Sudamericana, Buenos Aires.

Aubenque, P. (1966): *El problema del ser en Aristóteles. Ensayo sobre la problemática aristotélica*. París.

Baciero, C. (1968): "Contexto filosófico del axioma 'actiones sunt suppositorum' en Suárez, Vázquez y Lugo", *Misc. Comillas* 50 (1968), 21-36.

Balthasar, H. U. Von (1990): *Sólo el amor es digno de fe*. Sígueme, Barcelona.

Balthasar, H. U. Von (1995): *La Esencia de la Verdad*. Editorial Sudamericana, Buenos Aires.

Barnes, J. (1991): *The Complete Works of Aristotle. The revised Oxford Translation*. Edited by Jonathan Barnes, I-II, Bollingen Series LXXI-2. Princeton University Press 1984, 1991.

Barnes, J. (1999): *Aristóteles*, Cátedra, Madrid, 146 págs.

Bekker, I. (1831/1870): *Aristotelis Opera edidit Academia regia Borussica*, G. Reimer, Berlín.

Beyssade, J.M (1979): *La Philosophie Premiere de Descartes*. Flamamarion, Paris.

Bochenski, J. M. (1985): *Historia de la Lógica Formal*. Gredos, Madrid.

Bohemer, Ph. (1947-1948): "The Metaphysic of William Ockham", *The Review of Metaphysics* 1, n. 59-86.

Boehmer, Ph. (1957): *Ockham Philosophical Writings*. Hacket, Indianápolis-Cambridge.

Boehmer, Ph. (1959): *Ockham Philosophical Writings*. Nelson philosophical texts. Toronto, New York, Paris.

Boehmer, Ph. (1992): *Collected Articles on Ockham*. Franciscan Institute Publications, New York.

Bonitz (1848-49): *Aristotelis Metaphysica*, texto y comentario latino en dos tomos. Marcus.

Bonn (reimp. del comentario: H. Bonitz, *Aristotelis Metaphysica, Commentarius*. Olms. Hildesheim 1960).

Bonitz, H. (1953): *Über die Kategorien des Aristóteles*, Wien.

Brentano, F. C. (1862): *Von der mannigfachen Bedeuntung des Seienden nach Aristoteles*.

Brochard, V. (1945): *Los escépticos griegos*. Losada, Buenos Aires.

Calvo, T. (1996): *Aristóteles y el aristotelismo*, Akal, Madrid.

Calvo, T. (1998)[1994]: *Metafísica*, Gredos, Madrid.

Calvo, T. (1998): "El problema de la unidad de la Metafísica en Aristóteles". *Aristóteles, Metafísica*, Editorial Gredos, Madrid, 34-52.

Capánaga, V. (1974): *Agustín de Hipona*, B.A.C., Madrid.

Capelle, W. (1981): *Historia de la Filosofía Griega*. Gredos, Madrid.

Cencillo, L. (1958): *Hyle. La Materia en el Corpus Aristotelicum*, Madrid.

Cerqueira Gonçalves, J. (1999): *Francisco Suárez e a modernidade filosófica - a distinção essência-existência*, ed. Adelino Cardoso e.a., Lisbonne, Edições Colibri - Centro de filosofia da Universidade de Lisboa, 21-132;

Cherniss, H. (1935): *Aristotle's criticism of presocratics philosophy*, Baltimore.

Cherniss, H. (1991): *La crítica aristotélica a la filosofía presocrática*; UNAM, México.

Chesterton, G.K. (1996): *Santo Tomás de Aquino*. Lohlé-Lumen, Buenos Aires.

Christ, W. (1886): *Aristotelis Metaphysica*. Teubner, Leipzig 1886 (reimp. 1895).

Chroust, A. H. (1973): *Aristotle: New Light on his Life and on some of his lost Works. V. 1: Some novel interpretations of the man and his life; V. 2: Observations on some of Aristotle's lost works*. Routledge & Kegan Paul, London.

Coujou, J.P. (1999): *Suárez et la refondation de la métaphysique comme ontologie. Etude et traduction de l'Index détaillé de la Métaphysique d'Aristote de Francisco Suárez*, Louvain-la-Neuve, Paris.

Colle, G. (1912-31): *Aristote: La Métaphysique*, I-IV, traducción francesa y comentario. Alcan. Lovaina y París, 1912-31.

Colomer, E. (1983): *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger* I: La filosofía trascendental de Kant. Herder, Barcelona.

Colomer, E. (1986): *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger* II: El idealismo: Fichte, Schelling y Hegel, Herder, Barcelona.

Colomer, E. (1990): *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger* III: El postidealismo: Kierkegaard, Feuerbach, Marx, Nietzsche, Dilthey, Husserl, Scheler, Heidegger, Herder, Barcelona.

Congregación para la Educación Católica: "La enseñanza de la filosofía en los seminarios", CELAM: *La Formación Sacerdotal. Documentos Eclesiales*, 1965-1988.

Constitución Pastoral *Gaudium el Spes*. en Concilio Vaticano II: *Constituciones, Decretos, Declaraciones*. Edición Bilingüe de la Conferencia Episcopal Española. B.A.C.

Coppleston, F. C. (1955): *Aquinas. An Introduction to the Life & Work of the Great Medieval Thinker*, Penguen, New York.

Coreth, E. (1964): *Metafísica. Una Fundamentación Metódico-Sistemática.* Ariel, Barcelona.

Coreth, E. – Schondorf, H. (1987): *La filosofía de los siglos XVII y XVIII*, Herder, Barcelona.

Correia, M. (2003): *La lógica de Aristóteles. Lecciones sobre el origen del pensamiento lógico en la antigüedad*, Universidad Católica de Chile.

Coujou, J.P. (1998): "Suárez et la Renaissance de la métaphysique", *Francis Suárez, Disputes métaphysiques I, II, III*, texte intégral présenté et traduit par Jean-Paul Coujou, Paris, Vrin [Bibliothèque des textes philosophiques], 7-45.

Courtine, J. F. (1989): "Le tournant suarézien", *Bulletin de la Societé francaise.*

Courtine, J. F. (1990): Suárez et le Système de la Métaphysique. Paris, PUF, 1990.

Courtine, J. F. (1979), «Le projet suarezien de la métaphysique», *Archives de philosophie* 42, 235-274.

De Andrés, T. (1969): *El nominalismo de Guillermo de Ockham como filosofía del lenguaje.* Gredos. Madrid.

De la Maza, L. M. (2004): *Lógica, Metafísica, Fenomenología. La Fenomenología del Espíritu de Hegel como introducción a la Filosofía especulativa.* Ediciones Universidad Católica de Chile.

De la Maza, L. M. (2005): "Fundamentos de la filosofía hermenéutica: Heidegger y Gadamer", *Teología y Vida* Vol. XLVI (2005), 122-130.

De Vogel, C. J. (1950): *Greek Philophy I: Thales to Plato.* E.J. Brill. Leiden.

De Vogel C. J (1953): *Greek Philosophy II: Aristotle, The Early Peripatetic School and the Early Academy: A collection of text with notes and explanations*. E. J. Brill, Leiden, Netherland.

Decloux, S. (1967): *Temps, Dieu, Liberté dans les Commentaires Aristotéliciens de Saint Thomas d'Aquin. Essai sur la pensée grecque et la pensée chrétienne.* Desclée De Brouver.

Del Cura, A. (1960): «Las disputaciones metafísicas de Suárez», *Est. Fil.* 9 (Santander 1960), 351-358.

Descartes, R. (1976): *Meditations Métaphysiques.* Texte définitif avec indexaction automatisée. Tableu alphabétique des formes lexicales. Tableu fréquentiel. Concordances. Tableaux de co-ocurrences, CNRS. J. Vrin, Paris.

Descartes, R. (1981): *Meditaciones Metafísicas*, selección, glosas y notas de Juan de Dios Vial Larraín. Editorial Universitaria. Santiago.

Descartes, R. (1986): *Discurso del Método, Dióptrica, Meteóros y Geometría.* Prólogo, traducción y notas de Guillermo Quintás Alonso. Alfaguara, Madrid.

Descartes, R. (1641): *Meditaciones Metafísicas.* (Selecciones, Glosas y Notas de Juan de

Dios Vial Larraín). Editorial Universitaria, Santiago, 1974.

Di Vona, P. (1968): *Studi sulla scolastica della Controriforma. L'esistenza e la sua distinzione metafisca dell'essenza*, Firenze, La Nuova Italia.

Diels, H. - Kranz, W. (1951): *Die Fragmente der Vorsokratiker.* I Band, Wiedmannsche Verlagsbuchhandlung, Berlín 1951 (6a edición).

Diogene Laercio (1962): *Vita dei filosofi*, trad. it. de M. Gigante Laterza, Bari.

Düring, I. (1957): *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*, Göteborg.

Düring, I. (1990): *Aristóteles. Exposición e interpretación de su pensamiento*, Universidad Autónoma de México.

Edwards, A (s.a): *Erich Pryzwara: Comunicación divina en lenguaje creatural. Una síntesis. Selección inédita de textos.* Pro manuscripto.

Edwards, A. (1986): "El aporte de Walter Friederich Otto y la barrera positivista", Edwards, A. (1986): *Parménides*, 33-50.

Edwards, A. (1997): *Un tesario de Antropología Filosófica.* Seminario Pontificio de los Santos Ángeles Custodios. Publicaciones Teológicas. Colección Filosofía N°1, Santiago.

Eggers, C. - Juliá, V. (1981): *Los Filósofos Presocráticos I.* Gredos, Madrid.

Przywara, E. (2013): *Analogia Entis I.* Introducción y traducción: Aníbal Edwards S.J. Ediciones Universidad Alberto Hurtado. Colección Filosofía, Santiago, 2013.

Ferrater Mora, J. (1945): *Cuatro visiones de la historia universal.* Losada; Buenos Aires.

Ferrater Mora, J. (1984): "Trascendental, Trascendentales", *Diccionario de Filosofía* IV.

Flores, L. (1983): "La fenomenología de Husserl. Principios metodológicos y teóricos", *Revista Chilena de Sociología y Antropología* 4, Universidad de Chile. 61-75.

Flores, L. (2004): "El método husserliano en las "Logische Untersuchungen"", *Anuario Filosófico* XXXVII, 1. Universidad de Navarra. 17-31.

Frege, G. (1892): *Sobre el sentido y la denotación*, en Moro, T. (1973), 9.

Frege, G. (1918) *Fundamentos de la Aritmética*, en Llanos, A. (1997), 53.

Frege, G. (1985): *Estudios sobre semántica*, Madrid.

Gadamer, H. G. (1975): *Verdad y Método* I, Sígueme, Barcelona.

Gamarra, D. O. (1990), *Esencia y objeto*, Bern-Frankfurt-New York-Paris.

García Yebra, V. (1970): *Metafísica de Aristóteles*, edición trilingüe, 2 vol, Gredos, Madrid.

Gigon, O. (1980): *Los Orígenes de la Filosofía Griega, De Hesíodo a Parménides.* Gredos. Madrid.

Gilson, E. (1949): *Introduction a l'étude de Saint Augustin.* Etudes de Philosophie Médiévale XI, Librarie Philosophique J. Vrin. París.

Gilson, E. (1985): *La Filosofía de la Edad Media.* Gredos, Madrid.

Gnemmi, A. (1969), *Il fondamento metafisico. Analisi di struttura sulle Disputationes metaphysicae di F. Suárez*, Milano.

Gómez Caffarena, J. (1983): *Metafísica fundamental*. Cristiandad, Madrid.

Gómez-Lobo, A. (1998): *Aristóteles y el aristotelismo antiguo*, Gracia, J.E. (ed) (1998): *Concepciones de la metafísica*, Trotta, Madrid, 54-62.

González Álvarez, A. (1979): *Tratado de Metafísica*, Ontología. Gredos, Madrid.

Grabmann, M. (1917), *Die 'Disputationes Metaphysicae' des F. Suárez in ihrer methodischen Eigenart und Fortwirkung*, Innsbruck.

Grabmann, M. (1926), "Die disputationes metaphysicae des Franz Suárez in ihrer methodischen Eigenart und Fortwirkung", *Mittelalterliches Geistesleben. Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik*, vol. 1, München.

Grabmann, M. (1952): *Santo Tomás de Aquino*. Editorial Labor, Barcelona.

Gracia Jorge J. E. (1991): Suárez's Conception of Metaphysics: A step in the Direction of mentalism? ACPQ, 287-309.

Gracia, Jorge J. E. (1993), "Suárez and Metaphysical Mentalism: The Last Visit", *American Catholic Philosophical Quarterly* 67. 349-354.

Gracia, Jorge J. E. (1994): *Individuation in Scholasticism. The Later Middle Ages and the Counter Reformation 1150-1650*, New York, S.U.N.Y. Press

Gracia, Jorge J. E. (1998b): "The Ontological Status of the Transcendental Attributes of Being in Scholasticism and Modernity: Suárez and Kant", *Was ist philosophie im Mittelalter*, edd. Jan A. Aertsen, Andreas Speer, Berlin, Walter de Gruyter [Miscellanea Medievalia, 26], 213-225.

Grondin, J. (1999): *Introducción a la hermenéutica filosófica*, Herder.

Guillermo de Ockham (1980): *Tratado sobre los principios de la teología*. Aguilar, Buenos Aires.

Guillermo de Ockham: *Super IV Libros Sententiarum, Quodlibeta septem, Centiloquium theologicum, Summa totius logicae*.

Guitton, J. (1959): *Le temps et l'éternité chez Plotin et Saint-Augustin*. Bibliothèque d'histoire de la Philosophie, Librarie Philosophique J. Vrin, Paris.

Guthrie, W. K. C. (1990): *Historia de la Filosofía Griega*. IV: Platón. El hombre en sus diálogos: primera época. Gredos, Madrid.

Haaparanta, L. (1985): "On Freges Concept of Being", Knuuttila, S. - Hintikka, J. (eds.), (1986), 269-270.

Hartmann, N. (1964): *Ontología I*. FCE, México.

Hegel, G. W. F. (1981): *Lecciones sobre historia de la filosofía* III. FCE, México.

Hegel, G. W. F. (2000): *Fe y Saber*. Edición de Vicente Serrano. Biblioteca Nueva, Madrid.

Heidegger (1923): *Interpretaciones fenomenológicas (Indicación de la situación hermenéutica)*.

Informe Natorp, Trotta.

Heidegger (1927): *Principios fundamentales de fenomenología*, Trotta, 2000.

Heidegger, H - von Hermann, F. W. (1975-): *Martin Heidegger. Gesamtausgabe*. Vittorio Klostermann Verlag, Francfurt am Main.

Heidegger, M. (2000): "El final de la filosofía y la tarea del pensar", *Tiempo y Ser*. Tecnos, Madrid, 77-93.

Heidegger, M. (1927): *Sein und Zeit*. Jahrbuch für Philosophie un phänomenologische Forschung, Halle.

Heidegger, M. (1960): *¿Qué es eso, la filosofía?* Traducción del alemán, notas y observación final de Adolfo P. Carpio. Editorial Sur, Buenos Aires.

Heidegger, M. (1986): *Kant y el problema de la metafísica*. FCE, México.

Heidegger, M. (2001): "Carta sobre el Humanismo", *Hitos*, Alianza, Madrid 2001, 259-299.

Heidegger, M. (2001): "De la esencia del fundamento", *Hitos*. Alianza, Madrid 2001, 112-119.

Heidegger, M (2001): "Fenomenología y teología", *Hitos*, Alianza, Madrid 2001, 66 ss.

Heidegger, M. (1927): *Ser y Tiempo*. Traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera C. Editorial Universitaria. Santiago, 1997.

Heidegger, M. (1927): *El Ser y el Tiempo*, trad. *José Gaos*, FCE. Colombia, 1993.

Heidegger, M. (2000): *Tiempo y Ser*, Alianza, Madrid.

Heidegger, M (2000): "Mi camino en la Fenomenología", *Tiempo y Ser*, 95-103.

Heidegger, M. (1996): Ontología, hermenéutica de la facticidad. Alianza

Heidegger, M. (1929): *Was ist Metaphysik?* Klostermann, Fráncfort del Meno.

Heidegger, M. (1950): *Holzwege*, Klostermann, Fráncfort del Meno.

Heidegger, M. (1951/2): *¿Qué significa pensar?*, Trotta, 2005.

Heidegger, M. (1952): "La pregunta por la técnica"; Heidegger, M. (2003): *Filosofía, Ciencia y Técnica*. Prólogos de Francisco Soler y Jorge Acevedo. Editorial Universitaria, Chile.

Heidegger, M. (1957): *Identität und Differenz*, Pfullinger.

Heidegger, M. (1994): *Serenidad. Discurso conmemorativo*. Barcelona, Ed. del Serbal.

Heidegger, M. (1996): *Caminos de bosque*, Alianza, Madrid.

Heidegger, M. (2001): "La doctrina platónica de la verdad", *Hitos*, Alianza Editorial, Madrid, 173-198.

Hemmerle, K. (1976): *Thesen fur eine trinitarische ontologie*, Johannes Verlag.

Hemmerle, K. (2005): *Tras las huellas de Dios. Ontología trinitaria y unidad relacional*. Sígueme, Salamanca.

Herman-Pesch, O. (1992): *Tomás de Aquino*. Herder, Barcelona.

Hintikka, J. (1999): "On Aristotle Notion of Existence", *The Review of Metaphysics* 52, 779-805).

Hiz, H., (1973): *On Assertions of Existence*, en Munitz, M. K. (ed.), (1973), 175-192.

Hoeres, W. (1962): "Wesenheit und Individuum bei Suárez", *Scholastik* 37 (1962), 181-210.

Husserl, E. (1925): "El artículo "fenomenología" en la Enciclopedia Británica", *Husserl: Invitación a la fenomenología*. Introducción a de Reyes Mate. Paidós, 35-73.

Husserl, E. (1976): *Investigaciones Lógicas*. *Prolegómenos a la Lógica Pura*. Biblioteca de la Revista de Occidente, Madrid.

Husserl, E. (1982): *La idea de la fenomenología*. Cinco Lecciones. FCE, Madrid.

Husserl, E. (1985): *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica (Ideas I)*. Fondo de Cultura Económica, México.

Husserl, E. (1991): *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Una introducción a la filosofía fenomenológica*. Crítica, Barcelona.

Husserl, E (1976): *Investigaciones Lógicas*. Traducción del alemán por Manuel G. Morente y Jose Gaos. Revista de Occidente, Madrid.

Husserl, E (1982): *La idea de la fenomenología*. *Cinco Lecciones*. Fondo de Cultura Económica, México.

Husserl, E (1985): *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Fondo de Cultura Económica, México.

Husserl, E. (1990): *Invitación a la fenomenología*. Ediciones Paidós, Barcelona.

Irwin, T. (2000): *La ética de Platón*. UNAM, México.

Jaeger, W. (1957): *Aristotelis Metaphysica*. Clarendon Press. Oxford.

Jaeger, W. (1946): *Aristóteles: bases para la historia de su desarrollo intelectual*. FCE. México.

Jaeger, W. (1982): *La Teología de los Primeros Filósofos Griegos*. FCE. México.

Jaeger, W. (1995): *Paideia*. FCE. México.

Jaeger, W. (1975): *Aristotelis Metaphisica*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit, Oxonii.

Jaeger, W. (1983): *La teología de los primeros filósofos griegos*. FCE, México.

Jaeger, W. (1995): *Aristóteles*. FCE, México.

Kretzmann, N. - Kenny, A. - Pinborg, J. (1982): *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*. Cambridge University Press.

Kirk, G. - Raven, J. E. (1987): *Los Filósofos Presocráticos: Historia crítica con selección de textos*. Gredos, Madrid.

Kahn, Ch. H., (1973): *On the Theory of the Verb "To Be"*, en Munitz, M. K., 1-20.

Kahn, Ch. H., (1986): "Retrospect on the Verb "To Be" and the concept of Being",

Knuuttila, S.- Hintikka, J. (eds.), (1986): 1-28.

Kant, I. (1961): *Crítica de la Razón Práctica*, Losada, Buenos Aires.

Kant, I. (1983): *Crítica de la Razón Pura. Selección, Glosas y comentarios de Juan de Dios Vial Larraín*. Editorial Universitaria, Santiago de Chile.

Kant, I. (1988): *Crítica de la Razón Pura.* Prólogo, Traducción, Notas e Índices de Pedro Ribas. Alfaguara, Madrid.

Kant, I. (1999): *Prolegómenos a toda metafísica del porvenir que haya de poder presentarse como ciencia*, Albor, Madrid.

Künne, W. (1982): *Criteria of Abstractness. The Ontologies of Husserl, Frege and Strawson against the Backaground of Classical Metaphysics*, en Smith, B., (ed.), (1982), 401-438.

Ladrière, J. (2001): *La articulación del sentido.* Sígueme, Salamanca.

Leiwesmeir, J. (1938), *Die Gotteslehre bei Franz Suárez*, Paderbom, F. Schöningh.

Llano, A. (1997): *Metafísica y Lenguaje*. Eunsa, Pamplona.

Marion, J. L. (1986): *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, Paris.

Marcel, G. (1965): *El Misterio del Ser y Diario Metafísico*, Madrid, Guadarrama.

Mansión, S. (1984): "Les apories de la Métaphysique aristotélicienne", Mansión (ed.): *Études Aristotéliciennes. Recueil d'articles*. Louvain-la-Neuve 1984, 151-160.

Marechal, J. (1958): *El punto de partida de la Metafísica.* t. I. Gredos, Madrid.

Meis, A. (1996): "Hans Urs von Balthasar: Un teólogo católico sistemático", A.A.V.V (1996): *Grandes Teólogos del Siglo XX*, San Pablo, Santiago de Chile.

Meis, A. (1998): *Antropología Teológica: Acercamientos a la paradoja del hombre*. Ediciones Universidad Católica de Chile, Investigaciones, Santiago.

Merlan, Ph. (1975): *From Platonism to Neoplatonism*, 3era. Edición. Martinus Nijhoff. La Haya (1ª edición, 1953).

Moraux, P. (1952): *Les listes anciennes de ouvrages d Aristote.* Editions Universitaires de Louvain, Lovaina.

Mayz, E. (1954): *Fenomenología del conocimiento. El problema de la constitución del objeto en la filosofía de Husserl.* Facultad de Humanidades y Educación. Universidad Central de Venezuela.

Munitz, M. K. (ed.), (1973): *Logic and Ontology*. New York University Press, 302 págs.

Munitz, M. K., (1973): *Existence and Presupposition*, en Munitz, M. K. (ed.), (1973), 59-84.

Olasagasti, M. (1967): *Introducción a Heidegger.* Revista de Occidente, Madrid.

Orbe, A. (1961): "Estudios Valentinianos I-III", *Analecta Gregoriana* 99, 100, 65, 113, 83 (Roma, 1955-58, 1961).

Orbe, A. (1976): *Cristología Gnóstica. Introducción a la Soteriología de los siglos I y II*. B.A.C, Madrid.

Orbe, A. (1988): *Introducción a la teología de los siglos I y II*, Sígueme, Madrid.

Orbe, A. (1997): *Antropología de San Ireneo*, B.A.C, Madrid.

Otto, W. (1962): "El lenguaje en tanto mito", *Mythos und Welt*, Klett, Stuttgart.

Owen, G. E. L.: *"Logic and Metaphysics in some Earlier Works of Aristotle"*, Düring & Owen, 163-190; reimpreso en Barnes *et al.*, v. 3: 13-32.

Owens, J. (1963): *The doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*. Pontifical Institute of Medieval Studies. Toronto 1963 (2nd ed; 1st ed. 1951).

Owens, J. (1973): *The Content of Existence*, en Munitz, M. K. (ed.), 21-36.

Pöggeler, O. (1986): *El camino del pensar de Martin Heidegger*, Alianza. Madrid

Pabón, J. M. - Fernández Galiano, M. (1949): *Platón, La República. II*. Edición Bilingüe, Traducción, Notas y Estudio Preliminar. Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 211-222.

Pryzwara, E.: *Comunicación divina en lenguaje creatural. Una síntesis*. 276.

Pryzwara, E.: *Religionsbegründung*. Traducción de Aníbal Edwards SJ., 247 ss.

Pryzwara, E. (1967): *Analogia Entis*, traducción inédita de Aníbal Edwards (1997).

Pryzwara, E. (1934): *Augustinus. Die Gestalt als Gefünge*. Hegner, Leipzig.

Pryzwara, E.: *Filosofía de la Religión de la Teología Católica*. Introducción y Traducción de Aníbal Edwards SJ. Pro manuscripto.

Przywara, E. (1984): San *Agustín: Perfil humano y religioso*, Ediciones Cristiandad, Madrid.

Przywara, E. (1962): *Teologúmeno Español y otros Ensayos Ignacianos*. Colección Cristianismo y Hombre Actual. Ediciones Guadarrama, Madrid.

Przywara, E. (1964): *Humildad, Paciencia, Amor las tres virtudes cristianas*. Herder, Barcelona.

Quasten, J. (1991): *Patrología I: Hasta el Concilio de Nicea*. B.A.C, Madrid.

Quine, W. V. O. (1969): *Ontological Relativity and other Essays*. Columbia University Press. New York.

Ramírez, J.: *Opera Omnia*, Tomus II: *De analogia*.

Reale, G. (1991/1996): *Storia de la Filosofia Antica*, Vita e Pensiero. Milano, vv. I, II, III y IV.

Reale, G. (1992) *Introducción a Aristóteles*. Herder, Barcelona.

Reale, G. (1993): *Aristotele. Metafísica*, texto, traducción italiana y comentario en tres tomos. Vita é Pensiero. Milán (ed. anterior: *Aristotele. La Metafísica*, traducción italiana y comentario en dos tomos. Luigi Loffredo Editore. Nápoles 1968).

Reale, G. (1999): *Guía de lectura de la Metafísica de Aristóteles*, Herder, Barcelona.

Reale, G., Antiseri, E. (1988): *Historia del pensamiento filosófico y científico* I: Antigüedad y Edad Media, Herder, Barcelona.

Ross, W. (1928): *Plato's Theory of Ideas*, Clarendon, Oxford.

Ross, W. (1957): *Aristóteles*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires.

Ross, W. (2001) *Teoría de las ideas de Platón*, Cátedra, Madrid.

Roig Gironella, J. (1963): *Die Metaphysik im Mittelalter* (Thomas Institut Univ. Köln 2), Berlin.

Rorty, R. (1967): *Dificultades metafilosóficas de la filosofía lingüística*, Rorty (ed.) (1967), 47.

Rorty, R. (1967): *El giro lingüístico. Dificultades metafilosóficas de la filosofía lingüística.* Paidós, Barcelona, 1990.

Rubianes, E. (1952): *La subsistencia creada según Suárez*, Diss. Ad lauream, Bogotá.

Russell, B. (1905): "Sobre el denotar", en Moro, T. (1973): *Semántica filosófica: problemas y discusiones*. Buenos Aires.

San Agustín (1946): "Confesiones", *Obras de San Agustín* III, B.A.C, Madrid.

Santa Cruz, I. (1998): *Platón y el neoplatonismo*, Gracia, ed. (1998): *Concepciones de la metafísica*. Enciclopedia iberoamericana de filosofía. Trotta, Madrid, 27-49.

Santo Tomás de Aquino (1980): *"Comentarium in libros metaphisicorum"*. en S. Thomae Aquinatis Opera Omnia: *"Comentaria in aristotelem et alios"*. A cura de Roberto Busa. Frommann-Holboog, Stuttgart. p. 390-507.

Santo Tomás de Aquino (1996): *De Veritate*. Traducción, prefacio y notas de Humberto Giannini y Óscar Velásquez. Editorial Universitaria. Santiago, 1996.

Santo Tomás de Aquino (1947): *Exposición sobre el libro de las Causas I, 1* en Santo Tomás de Aquino. *Opúsculos filosóficos genuinos*. Según la edición crítica del P. Mandonnet O.P. Poblet, Buenos Aires, 357.

Santo Tomás de Aquino (1951): *Suma contra gentiles*. Versión directa del texto latino por María Mercedes Bergará, Club de lectores, Buenos Aires.

Santo Tomás de Aquino (1963): *Suma Teológica*. Texto latino de la edición crítica leonina. Traducción y anotaciones por una comisión de P.P. Dominicos presidida por el Excmo. y Rvdmo. Sr. Dr. Fr. Francisco Barbado Viejo, B.A.C, Madrid.

Santo Tomás de Aquino (2001): *Compendio de teología al hermano Reginaldo*. cap. LXIX. Folio, Barcelona. 55-56.

Santo Tomás de Aquino (1940): *Del ente y la esencia*. Editorial Losada, Buenos Aires.

Scheler, M. (1993): *El puesto del hombre en el cosmos*. Losada, Buenos Aires, 19.

Schmaus, M. (1969): *Die Psychologische Trinitätslehre des heiligen Agustinus*. Münstersiche Beiträge sur Theologie, Münster.

Schulemann, G. (1929): *Die Lehrer von den Traszendentalien in der Scholastischen Philosophie*. Meiner, Leipzig.

Scorraille, R. de (1911-13), *François Suarez, de la Compagnie de Jésus*, Paris, 2 vol. (Trad. Española, Barcelona, 1917).

Simonetti, M. (1975): *La crisi arriana nel IV secolo*, Augustinianum, Roma.

Simonetti, M. (1993): *Testi Gnostici in Lingua Greca e Latina*, Arnoldo Mondadori Editore, Roma.

Söchting, J (2011): *Aporía toû prágmatos. Aporía y objetividad en la Metafísica de Aristóteles*, Tesis presentada al Instituto de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Chile para optar al grado académico de Doctor en Filosofía. Profesor guía: Prof. Dr. Manuel Correia Machuca, Santiago, 2011, 462 págs.

Scruton, R. (2003): *Filosofía Moderna*, Cuatro Vientos, Santiago.

Searle, J. (1957-8): "Las objeciones de Russell a la teoría de Frege sobre el sentido y la denotación", en Moro, T. (1973).

Sommers, F., (1973): *Existence and Predication*, en Munitz, M. K. 159-174.

Stüder, B: *Hypsotase*, en Ritter: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 3, Stuttgart, 1255-1260.

Trapé, A. (1993): "San Agustín", Instituto Patrístico Augustinianum (1993): *Patrología III: La edad de oro de la literatura patrística latina*; B.A.C, Madrid.

Tredennick, H. (1933-35): *The Metaphysics*, texto y traducción inglesa en dos tomos, en la *Loeb Classical Library*. Londres y Nueva York 1933-1935 (2ª edición revisada, Harvard University Press. Cambridge, Mass. 1945).

Tredennick, H. (1935): *Aristotle, The Metaphysics*, with an English Translation, t. I-II; London.

Trendelemburg, F. A. (1846): *Geschichte der Kategorienlehre*, Berlin.

Tricot, J. (1953): *Aristote. Métaphysique*, traducción francesa y comentario. J. Vrin. París 1953 (ed. anterior: 1933; nueva ed.: 1962).

Tugendhat, E. (2003): *Introducción a la filosofía analítica*. Gedisa, Barcelona, 52.

Van Fraasen, B. C. (1973): *Extension, Intention and Comprehension*, en Munitz, M. K. (ed.), (1973), 1 01-132.

Vattimo, G (1986): *Introducción a Heidegger*, Gedisa. Barcelona.

Velásquez, O. (1997): *Politeia: Un estudio sobre la República de Platón*. Ediciones Universidad Católica de Chile, Santiago, 17.

Vial Larraín, J. de D. (1971): *La metafísica cartesiana*. Editorial de la Universidad de Chile. Editorial Andrés Bello, Santiago.

Vial Larraín, J. de D. (1979): *Tres ideas de la filosofía y una teoría*. Facultad de Física y Matemáticas de la Universidad de Chile, Santiago.

Vial Larraín, J. de D. (1987): *Una Ciencia del Ser*, Universidad Católica de Chile. Santiago.

Vigneaux, P.: *Nominalisme*, D.Th.C. XI, 1 c. 742 ss.

Vigo, G. A. (2004): "La noción de principio desde el punto de vista filosófico", *Sapientia* LIX, 215, Buenos Aires, 195-221.

Vigo, G. A. (2005): "Caridad, sospecha y verdad. La idea de la racionalidad en la hermenéutica filosófica contemporánea", *Teología y Vida.* Vol. XLVI (2005), 254-258.

Volpi, F. (1993), "Suárez et le problème de la métaphysique", *Revue de métaphysique et de morale* 98 (1993), 395-411.

Von Arnim, H. (1954): *Die Entstehung der Gotteslehre des Aristóteles,* Mohr. Tubinga.

Von Balthasar, H. U. (1987): Gloria: una estética teológica. 4: *Metafísica. Edad Antigua.* Encuentro, Madrid, 353-364.

Ross, W. D. (1958): *Aristotle's Metaphysics,* texto y comentario inglés. Clarendon Press. Oxford 1958 (ed. anteriores: Clarendon Press. Oxford 1924; University Press. Oxford 1956).

Wells, N. J. (1981): "Suárez on the Eternal Truths", *The Modern Schoolman* 58, 73-104; 159-174.

Wells, N. J. (1993), "*Esse cognitum* and Suárez Revisited", *American Catholic Philosophical Quarterly* 67 (1993), 339-348.

Werner, W. F. J. (1952): *Die Ablehnung der Lehre des hl. Thomas von Aquin von der "materia signata" als Individuationsprinzip durch Franz Suárez,* (Tesis doctoral), Mainz.

Wittgenstein, L. (1918): *Tractatus Logico-Philosophicus.* Alianza, Madrid, 2002.

Wolff, C.: *Philosophia prima sive Ontología,* 1729.

Zucchi, E. (1986): *Aristóteles, Metafísica;* Buenos Aires.

Zeller, E. (1945): *Sócrates y los sofistas.* Nova, Buenos Aires.

TABLA DE CONTENIDOS

TEXTOS UNIVERSITARIOS

La metafísica ha sido, desde el comienzo de la civilización occidental, el saber fundante en el cual se debaten las preguntas primeras y últimas del hombre.

¿Qué es la metafísica? ¿De dónde surge su pretensión de verdad? ¿Cuál es su fenómeno originario, sus alcances y sus límites? ¿Es posible hoy –en la era de la globalización y la fragmentación de los relatos– postular la necesidad de la metafísica? El presente libro ofrece un respuesta que se hace afirmativa en la búsqueda. Desde la pregunta por el sentido del ser se abre a su afirmación en una teoría de los entes mostrando su realidad, legalidad y eficacia propias.

El progreso de la metafísica –debatido y agonal– ha mostrado la necesidad de incorporar la pregunta por el modo de pensar el ente. La teoría de la subjetividad y el objeto se presentan como un nuevo avance en la indagación sobre las condiciones del saber sobre el ser. La metafísica contemporánea debe, además, integrar críticamente el problema de la expresión analógica y trascendental del ser, penetrando en el ámbito del lenguaje.

La tesis de este libro es que la metafísica es una ciencia posible, rigurosa, necesaria y progresiva; un saber radical que responde a la íntima vocación del hombre de integrar en un discurso racional y comunicable el misterio que lo penetra y envuelve: él mismo, el mundo y Dios.



